

VOL. 4, No. 8, Julio-Diciembre, 2023

ISSN 2215-6089



Filosofía y feminismo





Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 4, No. 8, Julio-Diciembre, 2023 | ISSN 2215-6089

Director:

Dr. Álvaro Carvajal Villaplana
Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de
Filosofía

Comité Editorial:

Dr. Álvaro Zamora Castro
Instituto Tecnológico de Costa Rica / Círculo de Cartago,
Costa Rica

Dr. Luis Diego Cascante
Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Dr. Abdiel Rodríguez Reyes
Universidad de Panamá / Asociación Centroamericana de
Filosofía, Panamá

Consejo Asesor:

Dra. Leticia Flores Farzán
Universidad Autónoma Nacional (UNAM), México

Dr. Angelo Moreno León
Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH),
Honduras

Mtra. Johana Garay Becerra
Universidad de Panamá, Panamá

Dr. Marlon Urizar-Natareno
Universidad de San Carlos / Asociación Guatemalteca de
Filosofía, Guatemala

Dra. Corina Yoris Villasana
Universidad Católica Andrés Bello / Asociación Venezolana
de Filosofía, Venezuela

Dr. Fernando Broncano Rodríguez
Universidad Carlos III de Madrid, España

Dra. Concha Roldán
Instituto de Filosofía (FIS) del Centro de Ciencias Humanas y
Sociales (CSIC), España

Dra. Dina Espinosa Brilla
Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

Dr. Julio Minaya Santos
Universidad Autónoma de Santo Domingo / Asociación
Dominicana de Filosofía (ADOFIL), República Dominicana

Lic. Jossué Leonet Zelaya
Universidad de El Salvador / Asociación Salvadoreña de
Filosofía, El Salvador

Dr. Luis Camacho Naranjo
Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de
Filosofía (ACOFI), Costa Rica

Dr. Carlos Thiebaut
Universidad Carlos III de Madrid, España



Azur. Revista Centroamericana de Filosofía es una publicación
de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)

Normas de publicación

El texto presentado para su evaluación debe cumplir con los requisitos que se enumeran a continuación. El incumplimiento de alguno de ellos conlleva al rechazo del texto.

- 1) Envíe una copia del texto digitado a espacio y medio en *Word* para *Windows* al correo electrónico de la Azur. *Revista Centroamericana de Filosofía*: azurrevista@gmail.com y subir a azurrevista.com/inscripcion-de-articulos/.
- 2) Las llamadas para la numeración de las notas se hacen siguiendo el envío de estas al final del texto –no a pie de página-, sin udar los comandos del programa de *Word*.
- 3) Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo/artículo, *Resumen* (no más de 100 palabras), seguido de *Abstract* (no más de 100 palabras), palabras claves (no más de 10), seguidas de *Key Words* (no más de 10), texto, notas, bibliografía (obras ordenadas alfabéticamente), datos biográficos (no más de 90 palabras: títulos académicos, afiliación institucional, líneas de investigación, y publicaciones).
- 4) Los escritos deben ser originales e inéditos.
- 5) El Consejo Editorial recibirá contribuciones en otras lenguas (español, portugués, francés e inglés).
- 6) Los textos no deberán exceder los 52000 caracteres sin espacios para artículos, los 32000 caracteres sin espacios para dossier, 30000 caracteres sin espacios para procesos de investigación, para Perfiles son 15000 caracteres sin espacios, 9000 caracteres sin espacios para reseñas, 15000 caracteres sin espacios para “Poesis” y 19000 caracteres sin espacios para crónicas.
- 7) No utilice subrayados. Al enfatizar una palabra en su lengua o en otra, hágalo cursivas (itálicas). El énfasis que da la negrita se reserva para títulos y subtítulos, no usar negrita en el texto. Las citas textuales, entre comillas dobles cuando va en el cuerpo del texto. Las citas fuera del cuerpo del texto sin comillas dobles, y justificado el margen a la derecha.
- 8) Al final del escrito, las referencias bibliográficas para libros y artículos de revista deben hacerse conforme al formato APA.
- 9) En el cuerpo del escrito, las obras serán referidas entre paréntesis (apellido del autor, el año de la publicación y la página). Cuando aparece por primera vez, va la cita completa, luego solo el número de página.
- 10) **Indicar la sección** a la cual corresponde el trabajo (Artículos, Dossier, Poesis, Perfiles, Procesos de Investigación, Reseñas y Crónica).

Colaboradores en corrección de estilo: Leda Cavallini Solano, Gabriela Rangel Ruiz

y Dr. Óscar Alvarado Vega

Diagramación: Byron Flores Reyes.

Foto de portada: Byron Flores Reyes, ilustración.

Dirección electrónica: azurrevista@gmail.com

Página web: <https://azurrevista.com/>

Teléfono: + 00 506 89132032



está bajo una **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional**.

Hecho el depósito de ley

2023

Políticas editoriales y criterios éticos

Azur. Revista Centroamericana de Filosofía se rige por los siguientes principios, políticas y criterios éticos:

- 1) *Declaración ética:* Se garantiza a la comunidad académica y profesional la ética de los procesos editoriales y la calidad de los artículos publicados; así, se respeta la integridad de los artículos y de los materiales publicados, la originalidad, y la socialización responsable, para ello se siguen las normas establecidas por el Code of Conduct and Practices Guidelines for Journals Editores (COPR), del Committee on Publication Ethics.
- 2) *Acceso libre:* La revista sigue los criterios de acceso libre, lo que implica que la información y las investigaciones están disponible al público en forma gratuita. La reproducción y distribución de los contenidos de la revista han de ser citados según los estándares convencionales, respetando los derechos de autor, la integridad de los trabajos y su contenido (Budapest Open Access Initiative).
- 3) *Derechos de autor:* Todos los artículos publicados, están protegidos bajo la Licencia Creative Commons 4.0 (Creative Commons Reconocimiento–NoComercial–SinObraDerivada) Internacional. Consulte esta licencia en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Los(as) autores(as) mantienen los derechos de autor y de publicación, otorgando el derecho de primera publicación a la revista.
- 4) *Originalidad de los artículos:* La revista solo publica artículos y textos que sean originales e inéditos, salvo cuando la Comité Editorial decida que un texto o material tenga una relevancia o importancia histórica o temática.
- 5) *Detección de plagio:* Los textos que se logren detectar como plagio o que su contenido sea fraudulento, será eliminado o no publicado. En tal sentido, los(as) autores(as) deben garantizar que sus escritos son originales o que no infringen los derechos de autor y las normas de referencia y citación especificadas en la revista y según los estándares y los métodos de citación establecidos. Los autores deben reportar conflictos de interés que puedan influenciar los resultados de la investigación.
- 6) *Sistema de arbitraje:* Azur. Revista Centroamericana de Filosofía sigue un sistema de revisión de pares ciegos y anónimos. Primero hay una revisión por parte de la Comité Editorial o del Director para determinar la calidad del artículo y el cumplimiento con los lineamientos de la revista. Luego se remite a un revisor externo para que determine el artículo con base en criterios de calidad académica, estilo, claridad, pertinencia del trabajo. En todo el proceso se mantiene la confidencialidad y el anonimato del autor y los(as) pares. Dicha evaluación se realiza por medio de un formulario para revisores, en el que se harán las recomendaciones de publicación o no del texto o los materiales. La Dirección de la revista o El Comité Editorial determinan si algunos materiales como reseñas, crónicas, perfiles, documentos históricos u otros, requieren o no revisión de pares para su publicación. El Comité Editorial fija los plazos de revisión conforme al cronograma del proceso editorial. Los revisores ayudan a la toma de decisiones editoriales. Los editores emiten la resolución final para

- 1) la publicación de un artículo o material.
- 2) *Gratuidad: La publicación de los artículos no tiene costo para los autores.*
- 3) *Depósito: La revista por ley de la República de Costa Rica se deposita en el [Sistema Nacional de Bibliotecas \(SINABE\)](#)*



Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 4, No. 8, Julio-Diciembre, 2023 | ISSN 2215-6089

Contenidos

| Artículos | Pág. |
|---|------|
| Margareth Bravo Marquest O que Kant entende por belo em sua Analítica do Belo | 17 |
| Francisco Javier Herrera Herrera ¿Cómo hacer preguntas filosóficas? La Metodología QFT como herramienta didáctica para incitar la actitud filosófica en clase o | 22 |
| Andrés Solano-Fallas Concepción filosófica malecu del trabajo y sus características | 36 |
| <hr/> | |
| Dossier: Filosofía y feminismo | |
| Presentación..... | 59 |
| María Elena León Rodríguez Feminismos comunitarios..... | 61 |
| Amelia L. Gallastegui Filosofía, Feminismo y Política: los planteos críticos de una época | 71 |
| Érika Calvo Rivera En torno a lo poscolonial y lo decolonial en los feminismos del Sur Global..... | 86 |
| América Larios Guzmán El trabajo de reproducción: una reflexión desde tres miradas del feminismo marxista | 110 |

Cindy Giseth Ordoñez Borda
Cuerpos Políticos en la Zona de Conflicto (Topofilias-Topofobias)120

Jáírol Núñez Moya
Posfeminismo y transfeminismo en Centroamérica: el caso del performance
cuír-cochón de Elyla Sinvergüenza131

Poesis

Ela Urriola
Poesía desde Panamá143

Fanny Zulema Mélenz Molasco
Poesía desde Honduras 146

Paola Ladymar López Urbina
Poesía desde Nicaragua..... 149

Procesos de investigación

James Dinarte Arias
Divulgación de la Filosofía en la León XIII155

Perfiles

Marco Aurelio Peña Morales
Alejandro Serrano Caldera: dialéctica, diálogo y democracia163

Reseñas

Bernardo Castillo Gaitán
La sabiduría es femenina175

Andrea Sophía Téllez Salazar
Reseña de *Las filósofas que nos formaron. Injusticias, retos y propuestas en la Filosofía*..... 180

Abdiel Rodríguez Reyes
Araúz, C. A., 2022. *La Independencia de Panamá de España en 1821: Contrabando, corsarios y utopías*. Panamá: Imprenta Universitaria.....185

Crónica

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)
Manifiesto de la RIF “por la permanencia de Filosofía en la Educación Media
uruguaya”193

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)
La RIF manifiesta preocupación por las medidas y acusaciones contra la UCA
en Nicaragua.....195

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)
La RIF se solidariza con el profesorado de la CEPREUNMSM.....196

Iniciativa Puente por los Estudiantes de Nicaragua (IPEN)
Declaración urgente y llamado a la acción sobre la crisis y gravedad del estado
actual de la educación superior en Nicaragua197

Asociación Dominicana de Filosofía (ADOFIL)
Actividades de la Asociación Dominicana de Filosofía (ADOFIL) durante el resto
del 2023..... 200

Sobre las personas autoras..... 203

Presentación

El equipo editorial se complace en presentarles a *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, Vol. IV, No. 8, julio-diciembre, 2023, el cual tiene como núcleo de la sección del Dossier el tema *Filosofía y feminismo*. Por otra parte, con este número se espera iniciar el proceso de evaluación de calidad por parte de LATINDEX. En lo que sigue, se hará una breve presentación del contenido de este número.

En la sección de *Artículos* contamos con las colaboraciones de Margareth Bravo Marques con “O que Kant entende por *belo* em sua *Análitica do Belo*”. Francisco Javier Herrera Herrera con “¿Cómo hacer preguntas filosóficas? La Metodología QFT como herramienta didáctica para incitar la actitud filosófica en clase”. Y la de Andrés Solano Fallas con “Concepción filosófica malecu del trabajo y sus características”.

En la sección de *Dossier: Filosofía y feminismo* se cuenta con dos editoras invitadas, la Dra. Concha Roldán, del Instituto de Filosofía (FIS), del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC), de España. y la Mtra. Johana Garay Becerra de la Universidad de Panamá. Participan en esta sección María Elena León con “Feminismos comunitarios”; Amelia Leonor Gallastegui. Filósofa, con “Feminismo y Política: los planteos críticos de una época”. Érika Calvo Rivera, con “En torno a lo poscolonial y lo decolonial en los feminismos del Sur Global”. América Larios Guzmán con “El trabajo de reproducción: una reflexión desde tres miradas del feminismo marxista”. También participa Cindy Giseth Ordoñez Borda, con “Cuerpos Políticos en la Zona de Conflicto (Topofilias-Topofobias)”. Por último, se tiene la colaboración de Jaírol Núñez Moya, con “Posfeminismo y transfeminismo en Centroamérica: el caso del performance cuir-cochón de Elyla Sinvergüenza”. El artículo analiza el feminismo desde las perspectivas del posfeminismo y el transfeminismo que críticas y posicionadas político en la sociedad contemporánea. Asimismo, con el fin de ilustrar la manera en la cual. En el caso de Centroamericanadicho enfoques se usan, por ejemplo, en performance del activista nicaragüense Elyla Sinvergüenza, el que asume un enfoque cuir, se da una reapropiación del término cochón de la cultura popular, con el fin de evidenciar la disidencia sexogenérica y transgredir el statu quo patriarcal.

Para la sección *Poesis. Tres poetisas de Centroamérica*, contamos con una selección de poesías, algunas de las cuales fueron publicadas y otras son inéditas; dos de ellas han recibido premios nacionales, a saber: Elda Urriola con “Poesías desde Panamá”, y Fanny Zulema Meléndez Nolasco, con “Poesías desde Honduras”; luego, la estudiante Paola Ladymar López Urbina, con “Poesías desde Nicaragua”. Como el tema del dossier está relacionado con el feminismo, para esta sección se pensó destacar a las poetisas centroamericanas.

En la sección *Procesos de investigación*, el proyecto de acción social, que es una iniciativa estudiantil, en la Universidad de Costa Rica, el cual es coordinado por el estudiante de filosofía James Dinarte, que para este número de la revista ha titulado como “La filosofía en la León XIII”. El proyecto lleva a la filosofía a los barrios marginales de San José, en este caso La León XIII.

En la sección *Perfiles* se cuenta con la colaboración de Marco Aurelio Peña Morales, con la semblanza “Alejandro Serrano Caldera: Dialéctica, diálogo y democracia”, un filósofo nicaragüense. En la sección de *Reseñas* se cuenta con la participación

de Bernardo Castillo Gaitán, con “La sabiduría es femenina”; Andrea Sophía Téllez Salazar, con reseña de “*Las filósofas que nos formaron. Injusticias, retos y propuestas en la Filosofía*” y Abdiel Rodríguez con “Araúz, C. A. (2022). *La Independencia de Panamá de España en 1821: Contrabando, corsarios y utopías*” Panamá: Imprenta Universitaria

En la sección de *Crónica* se presentan varios comunicados de la Red Iberoamericana de filosofía sobre diferentes situaciones en defensa de la enseñanza de la filosofía y la autonomía universitaria; ellos son: Manifiesto de la RIF “por la permanencia de la Filosofía en la Educación Media uruguaya”; La RIF manifiesta preocupación por las medidas y acusaciones contra la UCA en Nicaragua y La RIF se solidariza con el profesorado de la CEPREUNMSM. También se cuenta con el pronunciamiento de Iniciativa Puente por los Estudiantes de Nicaragua (IPEN) con Pronunciamiento sobre congelamiento arbitrario de cuentas bancarias de la UCA. Por último, Leonardo Díaz, presidente de la Asociación Dominicana de Filosofía, presenta las Próximas actividades de la Asociación Dominicana de Filosofía (ADOFIL).

En la sección *Personas autoras* se presentan las semblanzas de los autores y autoras que escriben en este número de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*. El equipo editorial tiene como objetivo el que la expectativa con este número sea del agrado de las personas lectoras, y que contribuya a la difusión de la filosofía de Centroamericana y el Caribe Antillano.

Álvaro Carvajal Villaplana
Director
Alajuela, octubre 2023

I

Artículos

Margareth Bravo Marquest
O que Kant entende por belo em sua Analítica do Belo

RESUMEN

Este artículo pretende dilucidar brevemente qué entiende por bello Kant en su Analítica de lo bello, para ello, utilizaré extractos de la escritura poética de Clarice Lispector como posible traducción del sistema fundado por él.

Palabras Claves: Kant, Clarice Lispector, analítica de lo bello, estética.

Abstract: This article aims to succinctly elucidate what Kant understands by beautiful in his Analytic of the Beautiful, for that, I will use excerpts from Clarice Lispector's poetic writing as a possible translation of the system he founded.

Keywords: Kant, Clarice Lispector, beauty analytics, aesthetics.

1. Introdução

*E o outro azul (que é feito nas alturas)
Veio aos poucos o nosso azul tingindo
Com a sua fantasia diferente
Bem diversa do azul dentro da gente.*

Antonio Carlos Osório

Esse artigo pretende elucidar de forma sucinta o que Kant entende por belo em sua Analítica do Belo. Para tanto, vou utilizar trechos da escrita poética de Clarice Lispector como uma possível tradução do sistema por ele fundamentado.

2. Claire Lispector intérprete do belo

No seu livro *A Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant estabelece os principais conceitos da crítica do juízo integrados ao seu sistema, estes são: entendimento, imaginação, juízo, juízo de gosto (puro). O Juízo de gosto, tema desse trabalho,

Autor/ Author

Margareth Bravo Marquest
Universidade Federal do Rio de Janeiro

ORCID ID: 0009-0006-8909-9335

Correo:
margarethbravo@gmail.com

Recibido: 31/11/22

Aprobado: 15/12/22

Publicado: 12/11/23

pertence ao juízo reflexionante. Para melhor compreendê-lo precisamos diferenciá-lo do juízo determinante.

O juízo determinante se apresenta quando já conhecemos previamente sob qual regra cai um objeto, ou seja, a regra, o princípio ou lei é dado. Daí, partimos para aplicação ao particular. Por exemplo, se jogarmos uma bola para cima, sabemos que a mesma cairá no chão, devido ao nosso prévio conhecimento da lei da gravidade. O Juízo reflexionante surge quando estamos diante de um particular–objetos ou fenômenos (contidos no universal) para os quais temos que buscar a regra apurando o universal através de um processo de reflexão. Em razão de não terem o mesmo fim, Kant divide o juízo reflexionante em dois tipos: o juízo reflexionante teleológico, que diz respeito a finalidade da natureza, isto é, a faculdade de julgar a finalidade real (objetiva) da natureza mediante o entendimento e a razão; e o juízo reflexionante estético, cuja finalidade específica é a manutenção do prazer sem depender de nenhuma justificativa racional. É no próprio juízo que se dá a resolução do objeto, entretanto, essa resolução não é propriamente do objeto em questão, mas do sujeito e do seu sentimento, de como ele é afetado na sensibilidade. Como numa fotografia, a foto é a resolução do objeto, mas não o objeto em si. O que está retratado na foto é o sentimento do sujeito em relação ao objeto fotografado. A foto é, então, a versão do objeto segundo a maneira como o fotógrafo foi afetado em sua sensibilidade.

Existem duas modalidades de juízo estético, que são: o juízo sobre o belo e o juízo sobre o sublime. Neste trabalho se observa o juízo sobre o belo, fazendo apenas uma breve menção ao sublime.

No juízo estético, como compreende Kant, somos atingidos subitamente pelo belo, que nos arrebatava suspendendo nosso raciocínio lógico, nossos interesses corporais e cognitivos, num hiato provocado pelo desafio ao juízo reflexionante cuja tarefa imediata é distinguir e refletir o que se dá no “livre jogo” entre imaginação e entendimento. Dessa cópula nasce a experiência do belo. Nas palavras de Clarice Lispector podemos encontrar maior precisão dessa experiência: “Então o fundo da existência se manifesta para banhar e apagar os traços do pensamento” (1998b, 66). Depois de entender com sua poesia o que ocorre com a razão, podemos verificar o que se passa com o corpo: “A imaginação apreendia e possuía o futuro do presente, enquanto o corpo restava no começo do caminho, vivendo em outro ritmo, cego à experiência do espírito [...]” (1980, 43). O belo se sobrepõe a todo o entendimento, e nesse vazio de entendimento, vazio de conceitos, que a imaginação e o entendimento juntos gozam do belo. O belo é o vazio da coisa. A percepção da escritora continua a nos auxiliar:

Parece-me que o mais provável é que não entendo porque o que vejo agora é difícil: estou entrando sorrateiramente em contato com uma realidade nova para mim que ainda não tem pensamentos correspondentes e muito menos alguma palavra que a signifique: é uma sensação atrás do pensamento (1980, 68).

A palavra sensação, é substituída por Kant pela palavra sentimento, para não haver confusão com a representação objetiva dos sentidos: “A cor verde dos prados pertence à sensação objetiva, como percepção de um objeto do sentido; o seu agrado, porém, pertence à sensação subjetiva, pela qual nenhum objeto é representado [...]” (2008, 10). Portanto é sobre essa sensação subjetiva que Clarice

está se reportando.

Também no seu livro *A Paixão Segundo G.H.* onde esclarece:

“Mas eu tenho muito mais à medida que eu não consigo designar”. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas volto com o indizível.

O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. “Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu” (2009, 176).

Ou ainda nesse trecho de seu livro *Perto do Coração Selvagem*:

Impossível explicar. Afastava-se aos poucos daquela zona onde as coisas têm forma fixa e arestas, onde tudo tem um nome sólido e imutável. Cada vez mais afundava na região líquida, quieta e insondável, onde pairavam névoas vagas e frescas como as da madrugada (1980, 221).

Assim, podemos dizer que, seduzidos pelo desconhecido, o entendimento e a imaginação se comprazem num experienciar que dispensa explicações. Talvez seja assim, “[...] como se o que realmente importasse fosse apenas a sinceridade da imaginação” (19981, 39).

Para Kant, belo é o que apraz sem conceito e desinteressadamente. O prazer motivado pela percepção de um objeto belo é tido pelo sujeito que reflete em sua subjetividade sobre a forma dessa percepção, como algo apartado de todo e qualquer interesse, logo válido para todos aqueles que refletirem sobre essa mesma forma.

Para legitimar o juízo de gosto, Kant o insere em quatro categorias, a saber: qualidade, quantidade, relação e modalidade. Vejamos.

O desinteresse em questão representa uma relação que confere autonomia ao belo. Quem contempla um objeto belo não está coagido a apreendê-lo preso a conceitos, e dessa forma o objeto livre de conceitos está livre para ser o belo puro. Ambos estão numa relação de liberdade, o que contempla e o contemplado. Caso ao objeto belo fosse imputado conceitos para atender a quaisquer interesses, este não seria mais o prazer estético puro. Para Clarice, não tem discussão: “Não quero ter a terrível limitação de quem vive apenas do que é passível de fazer sentido. Eu não: quero é uma verdade inventada” (1998b, 22). O que Clarice quer é uma experiência do belo, com qualidade livre e desinteressada. De acordo com a tese de Kant: “[...] belo é uma complacência desinteressada e livre [...]” (2008, 14). O belo é um domínio da liberdade, algo só é belo livre de conceitos e pré-conceitos. Não há julgamento no belo, é também totalmente livre de interesses, há gratuidade.

No juízo estético reflexionante o singular se manifesta num sentimento de comunhão universal. O particular vibra em uníssonos com o universal, temos a ideia de uma “voz universal” que faz coro a nossa percepção estética, isto é, um modo de sentir que pressupomos, seja comum a todos os homens. Clarice experimenta essa “voz universal” como um estado em que ultrapassa a si mesma: “Minha aura é de

mistério de vida. Eu me ultrapasso abdicando de meu nome, e então sou o mundo. Sigo a voz do mundo com voz única” (1998b, 24). Lebrun, em seu livro Kant e o Fim da Metafísica, assim coloca: “[...] no momento em que mais pareço curvar-me sobre minha singularidade, eu me sinto universal” (2008, 489). Kant revela que o juízo de gosto traz consigo uma quantidade estética da universalidade” e acrescenta, que “é belo o que apraz universalmente sem conceito”. Se alguém diz: “isso é belo”, está se referindo ao modo como ele é afetado pela representação do objeto em sua subjetividade como se a beleza enquanto qualidade atribuída ao objeto fosse passível de um juízo lógico. Todos os homens possuem a mesma faculdade de julgar, logo, podem sentir o mesmo estado de ânimo fruto do livre jogo entre a imaginação e o entendimento, o que leva o sujeito a perceber um eco do Outro como uma presença dentro si com a ideia de uma universalidade também subjetiva. Em outras palavras, o que sentimos, o outro necessariamente deve sentir considerando ser o sentimento de prazer livre de qualquer interesse. Trata-se da comunicabilidade universal de um sentimento. “Como se vozes humanas enfim cantassem a capacidade de prazer que era secreta em mim” (1998c, 14). O que pressupomos ter um sentido comum uma vez que o juízo é manifesto *a priori*, buscamos estabelecer uma norma indeterminada (fora da lógica) no livre jogo entre as faculdades da imaginação e do entendimento, posto que aí se dá a reflexão que demanda a universalidade de seu juízo. O prazer estético puro é originado desse encontro da subjetividade com a possibilidade da universalidade, isto é, a complacência de qualquer sujeito. É sobre essa exigência de autonomia do juízo de gosto que nos fala Kant. E Clarice, o que nos diz?: “De agora em diante eu quero mais do que entender: eu quero superintender [...]. Eu quero entender o próprio entendimento. Eu quero atingir o mais íntimo segredo daquilo que existe. Estou em plena comunhão com o mundo” (1978, 49).

A finalidade objetiva pode assumir duas formas: objetiva externa (a utilidade) e objetiva interna (perfeição), mas Kant não está interessado em basear o juízo estético numa finalidade objetiva. A relação sujeito-objeto nesse caso, não transita numa ordem de causalidade, o que rompe com a própria ordem de objetividade, fazendo dessa experiência uma finalidade sem fim, ou seja, nosso estado de ânimo tem o fim em si mesmo a manutenção do prazer, sem a pré-ocupação de encontrar esse fim na representação do objeto. Ocorre uma espécie de pane no sistema do pensamento por não encontrar um conceito, uma causa que corresponda a forma apreendida pela imaginação; o entendimento não pode orientar-se, da mesma forma a imaginação não pode se conformar às leis do entendimento, de maneira que prazer estético puro mantém sua continuidade e efeito nessa retroalimentação encontrando aí, nessa relação cooperativa e geradora de prazer, sua finalidade. Como diria Clarice: “Sem uma palavra. Mas teu prazer entende o meu” (1998c, 48).

No que diz respeito a modalidade, para Kant lo belo o que é reconhecido sem conceito como objeto de uma satisfação necessária (2008). Entretanto, essa necessidade não é teórica, nem prática como determinadas pela razão. É como uma necessidade exemplar que o juízo de gosto é necessário, todos devem concordar, todos possuem a faculdade de julgar; e assim, eu sou todos, por isso, posso supor uma voz universal. É o fundo da existência que universaliza o belo.

3. Conclusão

O tempo dado pelo objeto e o tempo que se temporaliza no sujeito criam uma ponte para o belo, de tal forma que, antes mesmo que essa ponte se concretize, já vivemos a experiência de atravessá-la. A fonte espaço-temporal-estética de onde brota o belo é o *nunc et nunc* (o aqui e agora). E o abismo que vislumbramos nessa travessia, é o sublime: “Nele, fixo instantes súbitos que trazem em si a própria morte e outros nascem—fixo os instantes de metamorfose e é de terrível beleza a sua sequência e concomitância” (1998b, 13).

Referencias

Kant, I. (2008). *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Lebrun, G. (1993). *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes.

Lispector, Clarice. (1998a). *A Legião estrangeira*. Rio de Janeiro: Rocco.

_____. (2009). *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco.

_____. (1998b). *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco.

_____. (1998c). *Felicidade Clandestina*. Rio de Janeiro: Rocco.

_____. (1980). *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

_____. (1978). *Um sopro de vida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Francisco Javier Herrera Herrera
¿Cómo hacer preguntas filosóficas?
**La Metodología QFT como herramienta didáctica para
incitar la actitud filosófica en clase**

“El que quiera pensar tiene que preguntarse” (Gadamer, 1999, 453).

“Vivir no es otra cosa que arder en preguntas” (Artaud, 2002, 3).

RESUMEN

En el presente documento se elabora una propuesta metodológica para crear preguntas filosóficas. En la primera sección se esbozan las características de las preguntas que pueden considerarse bajo el estatus de filosóficas. En la segunda sección se analiza la Técnica de Formulación de Preguntas (QFT, por sus siglas en inglés) diseñada por Dan Rothstein y Luz Santana en su obra *Make Just One Change: Teach Students to Ask Their Own Questions*. En la última sección se plantea una adaptación de la QFT de manera que pueda ser usada como estrategia didáctica en el ejercicio del filosofar con los estudiantes.

Palabras Claves: Técnica de Formulación de Preguntas; enseñanza de la filosofía; estudiantes; filosofar.

Abstract: This paper elaborates a methodological proposal for creating philosophical questions. The first section outlines the characteristics of questions that can be considered under the status of philosophical. The second section analyzes the Question Formulation Technique (QFT) designed by Dan Rothstein and Luz Santana in their book *Make Just One Change: Teach Students to Ask Their Own Questions*. In the last section, an adaptation of the QFT is proposed so that it can be used as a didactic strategy in the exercise of philosophizing with students.

Keywords: Question Formulation Technique; teaching philosophy; students; philosophizing.

Autor/ Author

Francisco Javier Herrera Herrera
Universidad Nacional Autónoma de
México

**ORCID ID: 0000-0002-
2823-0065**

**Correo: fjherrera@csfr.
edu.co**

Recibido: 05/06/23
Aprobado: 20/08/23
Publicado: 12/11/23

1. Introducción

Pensar la vida y sus misterios, pensar el mundo y sus crisis, pensar los problemas del ser humano, es atreverse a preguntar. Ningún conocimiento, por claro y distinto que sea, por ambiguo

y abstracto que sea, puede negar que inició como un simple interrogante. Verbigracia, antes de la teoría de la relatividad general de Einstein, hubo una pregunta por la luz; antes de la teoría de conjuntos de Georg Cantor, hubo una pregunta por el infinito; antes de la brújula, hubo una pregunta por la ubicación; antes del reloj, hubo una pregunta por el tiempo. Toda creencia verdadera justificada, independiente de su naturaleza, tiene como origen una pregunta.

Y cuando el tema en cuestión es la pregunta, la filosofía aparece como una verdadera “travesía o un viaje por el pensamiento a través de las preguntas” (Kohan, 2014, 153). Sin embargo, ¿se puede enseñar a hacer preguntas filosóficas?, ¿qué implica enseñar a hacer preguntas en filosofía?, ¿qué distingue a las preguntas filosóficas de las preguntas científicas o históricas?, ¿qué es, en última instancia, una pregunta filosófica? El presente trabajo constituye una propuesta metodológica para que los estudiantes generen más y mejores interrogantes filosóficos, de manera que la clase se convierta en un laboratorio del filosofar. El abordaje de esta propuesta se hace en tres partes. En la primera, se abordan las características esenciales de las preguntas que pueden ser consideradas como filosóficas. En la segunda, se describen los seis pasos de la Técnica de la Formulación de Preguntas (QFT) creada por Dan Rothstein y Luz Santana. Finalmente, se muestra la forma en que la QFT puede ser implementada en el aula de clase para que los estudiantes creen, prioricen y reflexionen preguntas filosóficas.

2. La destrucción de la tiranía de lo obvio: ¿qué distingue a una pregunta radicalmente filosófica?

La naturaleza de la filosofía, si la hay, tiene más que ver con descubrir la pregunta que con formular certezas. Descubrir la pregunta en ese sentido originario que tiene la palabra «descubrir» de quitar la cobertura, poner la cosa a la luz para entender que en su profundidad hay un abismo, una catarata infinita. Preguntar es un ejercicio de desmontaje de aquellas certezas que a lo largo de la historia se instalaron como capas de verdades imponiendo la tiranía de lo obvio (Sztajnszrajber, 2013, 26).

El filosofar demanda tres disposiciones humanas: la *admiración*, la *duda* y la *búsqueda* (Jaspers, 2006). Antes de cualquier construcción teórica, el ser humano debe pasar por la experiencia de asombrarse del mundo que percibe, del cuerpo y la conciencia que posee, y los misterios que lo rodean. Pasar por la inquietud existencial y el deseo de saber: ¿cuál es su origen?, ¿por qué está acá?, ¿quién es?, ¿qué debe hacer? Y finalmente, transitar el camino personal e intransferible de responder sus interrogantes. Empero, ¿son todos los interrogantes que se hace el ser humano de la misma naturaleza? ¿Tienen características especiales las preguntas radicalmente filosóficas? Considérese la siguiente tabla:

Tabla No. 1
Preguntas de reflexión

| Columna 1 | Columna 2 |
|---|---|
| ¿Si Dios existe, realmente los seres humanos gozan de libre albedrío? | ¿Cuánto es 9×3 ? |
| ¿El ser humano puede enamorarse de un robot? | ¿Qué es una célula? |
| ¿Cuál es el mejor sistema moral para una sociedad? | ¿Por qué sube y baja el precio del dólar? |

Fuente: elaboración propia.

Resulta evidente, al hacer la comparación entre las dos columnas que, aunque en ambas columnas hay preguntas, las preguntas de la *columna 1* tienen algo diferente, algo que va más allá de toda obviedad, algo que escapa a la premura del sí o el no, algo que exige un abordaje más reflexivo, más crítico. Sin embargo, ¿qué es ese “algo” que las hace diferentes?

A continuación, se plantea una conceptualización de cinco características fundamentales que podrían enmarcan a una pregunta filosófica.

2.1. La pregunta filosófica es una búsqueda que interpela la vida personal

En la introducción de *Ser y tiempo*, Heidegger (1977) señala que “todo preguntar es un buscar” (14). Buscar en el sentido de ir al encuentro de lo que no se posee en el momento, de una acción, de un movimiento dinámico del pensamiento, de encaminarse hacia lo que se presenta como misterio. Bajo esta acepción de *buscar*, la pregunta filosófica debe entenderse como una disposición anímica que mueve al sujeto a encontrar una posible solución a un interrogante que tiene relación directa con su propia vida, que interpela su ser, su actuar y su pensar. En algunos casos la vida puede seguir su cauce normal sin que las personas se respondan preguntas como: ¿qué es el Producto Interno Bruto?, ¿cuál fue la causa de la disolución de la Unión Soviética?, ¿por qué París es la capital de Francia?, o ¿en qué año fue derrumbado el Muro de Berlín? Pero, ante preguntas como: ¿quién soy yo?, ¿cuál es el sentido de la vida?, ¿qué hay después de la muerte?, ¿existe Dios?, ¿soy verdaderamente libre?, ¿qué es la verdad?, ¿qué puede conocer?, ¿mi realidad es una construcción histórica y social o mi realidad es una construcción individual independiente de los otros?, la respuesta compromete a la vida cotidiana, al pasado, al presente y al futuro de quien reflexiona. De modo que, buscar la respuesta a ese tipo de interrogantes es una necesidad vital, existencial. Cerletti (2008) radicaliza este planteamiento al señalar que “[...] quien pregunta y se pregunta filosóficamente interviene en el mundo y se sitúa subjetivamente en él” (26).

La pregunta filosófica es una una indagación que involucra a quien se la formula, en donde acontece que “el que pregunta es alcanzado e interpelado” (Gadamer,1999,

456). En consecuencia, la verdadera pregunta filosófica implica que el sujeto deba “[...] vivir la pregunta y la investigación que ella puede iniciar, dejarse afectar por la pregunta y colocarse dentro de la pregunta, afectado por ella” (Kohan, 2002, 152). En suma, la verdadera pregunta filosófica trasciende el campo teórico-conceptual y se adscribe a la existencia personal, a la forma en que se establece relación con el mundo y la sociedad. Kohan (2014) irá a fondo con esta idea, al punto de afirmar que “cuando nos cuestionamos, somos nosotros mismos y nuestra manera de vivir que ya no puede ser vivida tan confortable y tranquilamente como antes de ese preguntar” (154).

2.2. La pregunta filosófica desencadena más y más preguntas

De acuerdo con Jaspers (2006) “[...] filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta” (12). Esta visión implica entender el quehacer filosófico como un eterno repreguntar que nunca se detiene, en donde el intento de respuesta que se brinda al interrogante inicial genera aún más dudas e incertidumbres. Véase el siguiente caso:

Tabla No. 2
Preguntas sobre el amor

| Pregunta 1 | Pregunta 2 | Pregunta 3 | Pregunta 4 | ∞ |
|------------------|--------------------------|---|--|---|
| ¿Qué es el amor? | ¿Por qué existe el amor? | ¿La sociedad sería diferente si no existiera el amor? | ¿Puede un ser humano sentir amor hacia algo inanimado? | ∞ |

Fuente: elaboración propia.

Una respuesta a la pregunta 1 de la tabla anterior, de ninguna manera, agota la discusión sobre el amor. Por el contrario, la respuesta que se brinda, lejos de zanjar la cuestión, conlleva a más y más preguntas sobre el tema en un continuo efecto dominó de interrogantes. Así, la pregunta filosófica es una pregunta que despierta, o tal vez el término más adecuado sea *detona*, un preguntar a partir de la pregunta. Contrario a las ciencias, la meta no es llegar a una verdad, la meta es seguir de camino, transitar por más preguntas. Una pregunta filosófica, por lo tanto, no es “aquella que desencadena una respuesta, sino aquella que remite a otra interrogación” (Ferrater, 1951, 471). La pregunta filosófica no halla certezas: suscita una cadena casi interminable de interrogantes.

2.3. La pregunta filosófica socava todos los supuestos que existen en la misma pregunta

La pregunta filosófica es fascinante porque sumerge al que interroga en una

investigación sobre los *supuestos* que existen en la pregunta. Después del acto de cuestionar se perciben más preguntas donde antes había solo respuestas evidentes. Al plantear, por ejemplo, la pregunta: “¿el ser humano es malo por naturaleza?”, se presupone que hay claridad sobre: ¿qué es el ser humano?, ¿qué es lo malo?, ¿qué es la naturaleza? Sin embargo, ¿hay comprensión absoluta sobre estos temas? La pregunta filosófica, entonces, es una pregunta que indaga y cuestiona a profundidad los conceptos que componen el mismo interrogante. La verdadera pregunta filosófica no puede estar basada en presuposiciones teóricas y morales que sesgan, a priori, la respuesta. Cada sustantivo, cada verbo, cada adjetivo de la pregunta debe pasar, antes de una respuesta total, por un análisis crítico y profundo. Véase el siguiente ejemplo:

Tabla No. 3
Análisis de las preguntas filosóficas

| Pregunta | Posible análisis |
|---|--|
| ¿Los estereotipos sociales condicionan nuestra forma de pensar? | <ol style="list-style-type: none"> 1. ¿Qué es un estereotipo social? 2. ¿Cuántos tipos de estereotipo social existen? 3. ¿Qué se entiende por condicionar? 4. ¿Condicionar entendido como poder ejercido? 5. ¿Qué es pensar? 6. ¿Qué suelen pensar los seres humanos? |
| ¿Las obras de arte son bellas por sí mismas o dependen del gusto personal del observador? | <ol style="list-style-type: none"> 1. ¿Qué es una obra de arte? 2. ¿Puede una piedra ser considerada una obra de arte? 3. ¿Qué es la belleza? 4. ¿Qué es la fealdad? 5. ¿Qué es depender? 6. ¿Los gustos son universales o subjetivos? 7. ¿Hay algo que nos guste a todos independientemente del género, la raza, el país? 8. ¿Qué pasa si el observador de una obra de arte es daltónico? |

Fuente: elaboración propia.

2.4. La pregunta filosófica es un temblor que fragmenta certezas y abre otras posibilidades

La máxima socrática, “solo sé que nada sé”, es reflejo del trabajo filosófico: lo que se logra saber es nimio en comparación con el vasto universo que es el conocimiento. Sócrates considera que sabe, “solo sé”, pero reconoce en la misma frase que eso que sabe es insuficiente y que son innumerables las cosas que desconoce, “que nada sé”. Quizá por eso su actuar fue ir por las calles de Atenas en busca del saber, llenando de preguntas a sus congéneres. No obstante, lo que se destaca es que la pregunta que hace Sócrates “quiebra el mundo de las certezas aseguradas” (Regnasco, 2004, 10) de los griegos de su época; su preguntar mina las verdades dogmáticas que se establecieron gracias a la imposición de la mayoría.

La figura de Sócrates resulta un paradigma de inspiración para la persona que pregunta en filosofía, en tanto que el interrogante debe arrojar inconsistencias y anomalías desafiantes para un conjunto de creencias sobre las que no recaían cuestionamientos. Considérese estos interrogantes:

Tabla No. 5
Preguntas que cuestionan

| Pregunta 1 | Pregunta 2 |
|--|--|
| ¿Si el ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios, y el ser humano actúa con maldad, eso implica que Dios también tiene maldad en su naturaleza? | ¿Si la belleza es subjetiva y cada persona tiene su apreciación de lo bello y lo feo, por qué existe el concurso de Miss Universo? |

Fuente: elaboración propia.

Tanto la pregunta 1 como la pregunta 2 son dos ejemplos de preguntas que nacen del pensamiento crítico y el análisis de una situación. Pero, en especial, son preguntas que generan conflicto y retan lo establecido y lo que pocos cuestionan. Esto, empero, no dota a la pregunta filosófica de una naturaleza destructiva; por el contrario, aunque haga temblar las verdades más ortodoxas su fin es doble: primero, ver hasta dónde puede mantenerse en pie una idea y, segundo, crear y abrir nuevos horizontes. Con acierto Gadamer (1999) señala que “preguntar no es poner sino probar posibilidades” (453).

2.5. La pregunta filosófica es un horizonte abierto

Existen preguntas que están planteadas de modo que el sujeto que las responde tiene dos caminos: reducir su respuesta a un sí o a un no, o escoger una respuesta entre un conjunto finito de opciones que le han prescrito. Pero, como “[...] la búsqueda de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía” (Jaspers, 2006, 12), la pregunta filosófica nunca es una pregunta cerrada, puesto que no se buscan respuestas limitadas y definitorias sino respuestas que exigen análisis, descripción, explicación y argumentación. Considérese estas preguntas:

Tabla No. 6
Preguntas cerradas y preguntas abiertas

| Columna 1 | Columna 2 |
|--------------------------------------|---|
| ¿Se puede predecir un terremoto? | ¿Qué pasaría si los seres humanos no se pudieran comunicar? |
| ¿Colombia es un país tercermundista? | ¿Se <i>nace</i> mujer o se <i>hace</i> mujer? |
| ¿Cuándo nació Simón Bolívar? | ¿Lo que llamamos realidad podría ser una falsa simulación? |

Fuente: elaboración propia.

Para las preguntas de la columna 1 existe una respuesta definitiva que resuelve el interrogante. En cambio, las preguntas de la columna 2 admiten diferentes respuestas, brindan la posibilidad de abordarse y ser analizadas más allá de la observación y la experiencia, más allá de la investigación científica. En este sentido, un interrogante auténtico en filosofía se formula de tal manera que nunca se agota en una sola respuesta, sino que admite un horizonte de múltiples apreciaciones y argumentos.

3. La ciencia y el arte de la Técnica de Formulación de Preguntas (QFT)

Rothstein y Santana sugieren que pedir a los estudiantes que formulen preguntas tiene varios beneficios potenciales: los estudiantes aprenden a pensar por sí mismos, se comprometen más, se apropian de su aprendizaje y se preparan para ser participantes activos en una sociedad democrática (Pease y Carpenter, 2012, 278).

En el libro *Make Just One Change: Teach Students to Ask Their Own Questions* los autores Dan Rothstein y Luz Santana -codirectores del Right Question Institute- establecieron una propuesta para que los estudiantes aprendan a formular mejores preguntas. Los supuestos de esta metodología son tres: primero, preguntar es una habilidad esencial para aprender. Segundo, el aprendizaje significativo se fortalece cuando los estudiantes hacen sus propias preguntas y a partir de ellas construyen conocimientos. Tercero, preguntar desarrolla el pensamiento divergente, convergente y metacognitivo.

La Técnica de Formulación de Preguntas (QFT: Question Formulation Technique), como se denomina la metodología, consiste en un protocolo sistemático de siete pasos específicos que producen un resultado: mejores preguntas. A continuación, se describe cada paso.

3.1. Enfoque de la pregunta (QFocus)

El QFocus es el estímulo que invita a los estudiantes a que se formulen preguntas. De este modo, el QFocus puede ser una imagen, un fragmento escrito, un video, una situación descrita, un problema o dilema, que hace fluir el acto de preguntar sobre el contenido (The Right Question Institute, s.f.).

Los criterios básicos para el QFocus son:

- 1) No debe ser una pregunta.
- 2) Debe tener relación con el contenido que se quiere abordar en la sesión.
- 3) El estímulo debe permitir diferentes líneas de interrogación.

La metodología inicia cuando el profesor plantea un QFocus sobre un tema para que los estudiantes, después de ver el estímulo, reflexionen y lleven su pensamiento al nivel de cuestionar.

3.2. Reglas para producir preguntas

Una vez que el estudiante observa o escucha el estímulo (el QFocus) y tiene un tiempo prudente para analizarlo e interpretarlo, se le pide seguir estas cuatro reglas:

- 1) Hacer la mayor cantidad de preguntas que pueda a partir del QFocus.
- 2) No detenerse a pensar o responder las preguntas.
- 3) Escribir cada pregunta como ha venido a la mente.
- 4) Convertir cualquier afirmación sobre el QFocus en pregunta.

3.3. Producir preguntas

Sin incumplir ninguna de las cuatro reglas listadas, se le pide al estudiante que formule diversas preguntas sobre el contenido del QFocus (Rothstein y Santana, 2021).

3.4. Mejorar las preguntas

El paso anterior le permitió al estudiante crear una serie de múltiples preguntas. Ahora, es importante diferenciar dos tipos de preguntas: cerradas y abiertas. El primer tipo son aquellas preguntas que se responden con una sola palabra, o con un *sí* o un *no* (The Right Question Institute, s.f.). El segundo tipo son las preguntas que exigen una explicación detallada y reflexiva. Considerando esto, se le pide al estudiante tres pasos:

- 1) Revisar la lista de preguntas y escribir al frente una C si corresponde a una pregunta cerrada o una A si se trata de una pregunta abierta.
- 2) Pensar y escribir las ventajas y desventajas de cada tipo de pregunta.
- 3) Convertir algunas preguntas abiertas a cerradas y algunas preguntas abiertas a cerradas.

3.5. Priorizar preguntas

La toma de decisiones es una habilidad fundamental para la ciudadanía global del siglo XXI. Justamente, en este paso los estudiantes practican la toma de decisiones al priorizar algunas de las preguntas construidas y mejoradas (Rothstein y Santana, 2021). En este punto se les pide a los estudiantes que prioricen X número de preguntas según algunos criterios del profesor. A continuación, se muestran criterios que pueden usarse. El estudiante podría priorizar las preguntas que:

- 1) considera más importantes.
- 2) permiten una discusión y un análisis más profundo de la cuestión.
- 3) están mejor formuladas.
- 4) contribuyen más a la investigación del tema.

Finalmente, se invita a los estudiantes a pensar las razones por las cuales eligen esas preguntas según los criterios que se establecen.

3.6. Discutir los próximos pasos

En esta etapa tanto el profesor como el alumno deciden cómo utilizar en el aprendizaje las preguntas creadas, mejoradas y priorizadas. Por ejemplo, una de las preguntas puede ser la base de un debate en clase, o una pregunta que se responda en un ensayo, o una pregunta para investigar como tarea. Lo esencial es que el estudiante pueda evidenciar cómo la pregunta que ha construido trasciende y se vincula con su aprendizaje.

3.7. Los estudiantes reflejan su aprendizaje

El último paso tiene un enfoque propiamente metacognitivo. Se lleva al estudiante a la reflexión sobre cómo las preguntas construidas contribuyen a su aprendizaje. La reflexión tiene como eje que el estudiante responda a dos preguntas: ¿qué aprendí?, ¿cómo aprendí?

4. ¿Cómo hacer más preguntas filosóficas en el aula de clase?

El valor de no guardarse ninguna pregunta en el corazón es lo que hace al filósofo (Schopenhauer, 2008, 23).

La naturaleza misma de la filosofía, en su espíritu espontáneo y libre, impide formular un método infalible y universal que permita, de manera exitosa, realizar interrogantes filosóficas. A partir de los pasos expuestos de la metodología QFT se propone, enseguida, una manera didáctica para crear preguntas filosóficas en el aula. No se espera con esto prometer una fórmula mágica para crear mejores interrogantes; la finalidad es plantear una herramienta más para incentivar el quehacer filosófico en el salón de clases.

4.1. Explorando ideas filosóficas

Este primer paso busca motivar el interés del estudiante y activar su pensamiento. El profesor socializa con los estudiantes o una pintura, o un corto fragmento de un libro, o un comic, o una canción, o una escena de una película, o una frase, o un titular de un periódico; cualquier elemento que permita la reflexión. Independiente del estímulo que el profesor elija, es esencial, cumpliendo con las indicaciones del QFocus, que no sea una pregunta que tenga relación con el tema filosófico que se quiere abordar en la clase y que el estímulo permita distintas apreciaciones. Se pide a los estudiantes que piensen sobre el estímulo; se parte de un hecho: lo que se observa no cambia por el hecho de ser observado, pero sí cambia *algo* en quien observa.

4.2. Determinando reglas para hacer preguntas

El profesor anuncia a los estudiantes que, a partir del estímulo, construirán preguntas; pero, se deben seguir unas reglas. Estas reglas son: (1) hacer la mayor cantidad de preguntas que pueda; (2) no detenerse a pensar o a responder las preguntas; (3) escribir cada pregunta como viene a la mente, convertir cualquier afirmación que piense en pregunta.

4.3. Produciendo preguntas

A partir de las reglas anteriores, el profesor establece un tiempo para que los estudiantes produzcan una lista de preguntas sobre el tema central de la clase.

4.4. Mejorando las preguntas hasta que se conviertan en filosóficas

Después de la producción de preguntas, el profesor plantea las siguientes interrogantes a los estudiantes: ¿de las preguntas que hiciste, cuáles son filosóficas?, ¿qué hace a tu pregunta una pregunta filosófica?, ¿por qué crees que tu pregunta es filosófica? Se le pide al estudiante que lea lo que elaboró y que reflexione. Posteriormente, que escriba enfrente de la pregunta la letra F si considera que es filosófica o las letras NF si considera que su pregunta no lo es. Cuando el estudiante haya realizado esto, el profesor le brinda una lista de chequeo para que los estudiantes puedan evaluar estas preguntas atendiendo a unos criterios.

Tabla No. 6
Lista de chequeo para evaluar preguntas

| criterio | Sí | No |
|--|----|----|
| La pregunta no es ajena a mi vida, es parte de mi existencia a nivel personal, social, histórica, política, económica, religiosa, etc. Es una pregunta que me compromete. | | |
| La pregunta es abierta y no se responde solo con un <i>sí</i> o un <i>no</i> . La pregunta, para intentar responderla, me lleva a otras preguntas. | | |
| La pregunta contiene sustantivos que necesitan ser repensados, que carecen de una definición universal y que deben explicitarse (ejemplo: Dios, verdad, ética, libertad, política, humanidad, tiempo, muerte, realidad, moral, estética, maldad, poder, etc.). | | |
| La pregunta es radicalmente crítica, motiva a pensar una situación a fondo, resulta incómoda y polémica para las verdades establecidas. | | |
| La pregunta admite diversidad de respuestas, no tiene una sola respuesta correcta. En lugar de rechazar, da la posibilidad de probar diferentes argumentos. | | |

Fuente: elaboración propia.

La anterior lista de chequeo puede ser ampliada por el profesor según las necesidades de la clase o la visión personal sobre lo que puede ser una pregunta filosófica. Lo esencial, en este paso, es brindar al estudiante una herramienta que le permita tener criterios para discernir si su pregunta tiene algunas características de los interrogantes filosóficos.

A mayor cantidad de *sí* en los criterios, mayor posibilidad habrá que la pregunta caiga bajo el rótulo de filosófica. Pero, de ninguna manera se plantea que la pregunta, para ser considerada filosófica, deba tener *todos* los criterios.

4.5. Priorizando preguntas

El profesor solicita a los estudiantes que prioricen las preguntas que consideran más filosóficas y que brinden las razones de su elección. Es decir, que justifiquen por qué su pregunta sería un interrogante propio de un filósofo.

4.6. Utilizando las preguntas en el aprendizaje

Las preguntas que los estudiantes crearon, mejoraron y priorizaron, pueden convertirse en el centro del aprendizaje. Para esto, se pueden utilizar en la clase de múltiples maneras: (1) el profesor podría explicar la temática de la clase a partir de los interrogantes que crearon los estudiantes, al mostrar cómo el autor respondería a esas preguntas; (2) se podrían formar grupos cooperativos, y posterior al espacio

de reflexión y discusión, cada grupo resuelve las preguntas; (3) se podrían pegar las preguntas en el salón y organizarse un debate formal donde el centro de reflexión sean estas preguntas; (4) después de la explicación del tema, por parte del profesor, una tarea que se podría establecer es que, mediante un ensayo, el estudiante resuelva una de las preguntas que formuló.

Las posibilidades son innumerables, lo esencial es que las preguntas, construidas por los estudiantes, no se queden en la nada, en un documento que será condenado al olvido; lo esencial es que se usen para pensar y aprender más.

1. Reflexionando qué y cómo aprendí

Para finalizar con la aplicación de la metodología, se pide a los estudiantes que reflexionen sobre lo siguiente: ¿qué nuevos temas desearía seguir aprendiendo a partir de las preguntas que se formularon? ¿Qué se aprendió a partir de la construcción de preguntas?

5. Conclusiones

La verdadera labor de la filosofía no es brindar soluciones. Su quehacer es más humilde y valeroso: llenar el mundo de preguntas vitales, transformar el pensamiento a partir de interrogantes. Esto, empero, no le quita a la filosofía la posibilidad de construir, solo que aquí la *construcción* se entiende como reflexión profunda y crítica.

Para cumplir con la máxima kantiana, “no se enseña filosofía, se enseña a filosofar”, los profesores deben potencializar la habilidad para que los estudiantes formulen interrogantes, originados a partir de sus necesidades existenciales e intereses vitales. Sin el ánimo de limitar la espontaneidad del quehacer filosófico, se ha propuesto, con base en la metodología QFT, una herramienta para que los profesores puedan, en sus clases, permitir a los estudiantes hacer interrogantes filosóficas. La clase de filosofía se convertirá en un laboratorio del pensamiento cuando los estudiantes, en lugar de hacer solo una doxografía especializada en las ideas de los autores, se conviertan en filósofos: interpelen su mundo y su yo. Todo esto en tanto que, al fin y al cabo, el estudiante es alguien que “[...] quiere saber; [...] que aspira a que el saber sea la realización de su ser; [...] que quiere saber por qué hace algo, para qué lo hace, para quién lo hace; [...] que tiene una exigencia de autonomía” (Zuleta, 2010, 15).

Referencias

- Artaud, A. (2002). *El ombligo de los limbos*. <https://monikamelos.files.wordpress.com/2013/01/artaud-elombligodeloslimbos.pdf>
- Cerletti, Alejandro A.; Kohan, Walter O. (1996) Para qué sirve la filosofía en la escuela? *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (32), 1-6. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2555/pr.2555.pdf
- Cerletti, A. (2008). *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*. Libros del Zorzal. Buenos

Aires: Argentina.

Gadamer, G. (1999). *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme. Madrid: España.

Ferrater, J. (1951). *Diccionario de filosofía*. Editorial Sudamericana <https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2011/10/jose-ferrater-mora-diccionario-de-filosofia-tomo-ii.pdf>

Heidegger, M. (1977). *El ser y el tiempo*. Fondo de cultura económica. Ciudad de México: México.

Inclusive Teaching University of Michigan. (2019). *Question Formulation Technique*. New York, EU.: University of Michigan. Recuperado de <https://sites.lsa.umich.edu/inclusive-teaching/question-formulation-technique/>

Jaspers, K. (2006). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México: México.

Kohan, W. (2002). *Paulo Freire más que nunca: una biografía filosófica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Kohan, W. (2011). Desafíos para pensar... la enseñanza de la filosofía. *Cuestiones De Filosofía*, (11). <https://doi.org/10.19053/01235095.v0.n11.2009.649>

Kohan, W. (2014). Inventar o errar al filosofar con niñas y niños en américa latina: lecciones de una maestra. *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, (6), 147-160. Recuperado de <http://institucional.us.es/revistahaser/uploads/N6/07%20NOTASKohan.pdf>

Pease, J. y Carpenter, J. (2012). Questions Come First: A Review of *Make Just One Change: Teach Students to Ask Their Own Questions*, by Dan Rothstein and Luz Santana. Harvard Education Press, 2011. *The New Educator*, (8), 278–280. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/254335443_Questions_Come_First_A_Review_of_Make_Just_One_Change_Teach_Students_to_Ask_Their_Own_Questions_by_Dan_Rothstein_and_Luz_Santana

Regnasco, M. (2004). *El poder de las ideas. El carácter subversivo de la pregunta filosófica*. Editorial Biblos. Buenos Aires: Argentina.

Regnasco, M. (2012). La radicalidad de la pregunta filosófica. *Horizontes filosóficos*, (2), 7-17. Recuperado de <http://revela.uncoma.edu.ar/htdoc/revela/index.php/horizontes/article/view/271/259>

Rothstein, D. y Santana, L. (2021). *Make Just One Change: Teach Students to Ask Their Own Questions*. Harvard Education Press.

Schopenhauer, A. (2008). *Cartas desde la obstinación*. Los libros de Homero S.A. México.

Sztajnszrajber, D. (2013). *Para qué sirve la filosofía. Pequeño tratado sobre la demolición*. Editorial Planeta Buenos Aires: Argentina.

The Right Question Institute. (2013). *What is the QFT?*. Recuperado de <https://rightquestion.org/what-is-the-qft/>

Zuleta, E. (2010). Educación y democracia: un campo de batalla. Recuperado <https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/educacion-y-democracia.pdf>.

Andrés Solano-Fallas
**Concepción filosófica malecu del trabajo
y sus características**

RESUMEN

Se dilucida la concepción filosófica malecu del trabajo y sus características, presentes de manera no-explicita en los textos de varios ciclos narrativos, por lo cual se requiere un proceso analítico de reconstrucción, ordenamiento y sistematización. En un primer momento, se aborda la concepción de trabajo, el cual consiste en la realización de dos tipos de actividades, una productiva y otra no-productiva. En un segundo momento, se explican seis características filosóficas que surgen del trabajo: principio de creación, generador de conducta laboriosa, configurador de identidad, generador de colectividad participativa, poseer vínculo ambiental, y potencialidad de uso destructivo.

Palabras Claves: filosofía, Malecu, Guatuso, trabajo, Principio de creación, conducta laboriosa, identidad, colectividad participativa, vínculo ambiental, uso destructivo.

Abstract: This paper elucidate the malecu philosophical conception of work and its characteristics in the texts of several narrative cycles, presented in a no-explicit way. Because of this no explicitly, it will be required an analytical process of reconstruction, ordering and systematization. First, it addresses the conception of work, which it consists in two kinds of activities, a productive one and a non-productive. Second, it explains six philosophical characteristics that arise from work: principle of creation, laborious behavior producer, identity configurator, participative group producer, environmental concern, and potentiality destructive use.

Keywords: Malecu philosophy, work, principle of creation, laborious behavior, identity, participative group, environmental concern, destructive use

Autor/ Author

Andrés Solano-Fallas

Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0000-0003-1763-861X

Correo: sadsunsea@gmail.com

Recibido: 04/02/23

Aprobado: 12/04/23

Publicado: 12/11/23

1. Introducción

Los malecu, cuyo nombre significa “nuestra gente” (ma-

nuestro/a; lecu, gente/persona), es un pueblo indo-costarricense, perteneciente a la familia chibcha. Actualmente, se encuentran en el norte del país, en el distrito de San Rafael, del cantón de Guatuso, de la provincia de Alajuela, en lo que ellos mismos denominan “Territorio Malecu”, o bien, “Reserva Indígena de los Guatusos”, de acuerdo con la oficialidad estatal costarricense, según su creación en 1976. Castillo (2005a y 2005b) estima que, a mediados del siglo XIX, el territorio posiblemente alcanzaba 110000 hectáreas (1100 Km cuadrados)¹, coincidiendo en gran parte con el área de la cuenca del Río Frío. No obstante, múltiples situaciones –como el sometimiento a esclavitud y casi-exterminio por parte de los huleros nicaragüenses (1868-1900); y las posteriores migraciones internas a la zona, entre otras– provocó la drástica pérdida de tierras. Cuando se crea la “Reserva”, fue con un área de 2994 hectáreas (29.94 Km cuadrados); empero, en 1977, mediante decreto ejecutivo, se reduce la extensión a 2743 hectáreas (27.43 Km cuadrados) (Guevara-Viquez, 2011). Aunque esta sea el área total del territorio, solamente 600 hectáreas (6 Km cuadrados) es “[...] aproximadamente lo que está en control de la población indígena” (Guevara-Viquez, 2011, 24).

Asimismo, Castillo (2005a y 2005b) estima que, para mediados del siglo XIX, había por lo menos 17 palenques² y que, posiblemente para esa época, la población rondaba entre las 1500 a 2000 personas. Hoy día, los palenques existentes son tres: El Sol, Margarita y Tonjibe. En lo concerniente a la población, de acuerdo con el Censo 2011 (INEC, 2013), es cercana a las 500 personas, de las cuales casi todas viven en el Territorio Malecu, junto con unas 900 persona no-indígenas. Conservan su idioma, aunque no toda la población es bilingüe; además, existen variantes entre cada palenque. No obstante, se halla en un estado de decrecimiento, ya que “[...] se encuentran adultos con una competencia únicamente receptiva en malecu o con una competencia activa reducida, niños y jóvenes con diferentes grados de competencia pasiva y productiva y ya no sobreviven sujetos monolingües en malecu” (Sánchez-Avenida, 2011, p. 88)³.

Señalado lo anterior, el presente artículo tiene por finalidad dilucidar la concepción filosófica malecu del trabajo, y sus características, en las distintas narraciones (editadas en varias obras por Constenla-Umaña⁴). La presencia del trabajo, en sus varias formas y manifestaciones, es una constante indudable en la cultura malecu antigua –como también la actual⁵–, y que se ve reflejada en los varios ciclos narrativos que componen su literatura. Es importante aclarar que no existe un texto que se refiera explícitamente al trabajo, ni mucho menos que disertar directamente en su teorización. No obstante, una lectura cuidadosa indica que el malecu antiguo poseía una concepción del trabajo, bajo la cual se regía. Las distintas prácticas y actividades que aparecen en los ciclos narrativos, entrañan en sí una idea, o bien, algún tipo de expectativa del trabajo. En otras palabras, el trabajo no era solamente hacer algo ni mucho menos con una pasividad, sino que su realización implica una concepción del mismo.

Como se indicó, esta dilucidación se llevará a cabo mediante una exposición, en primer lugar, del concepto de trabajo con el fin de comprender cómo se concebía en las narraciones; además de que dicho concepto es la piedra angular a partir del cual se tejen las características. En segundo lugar, se presentan explicativamente las características filosóficas que surgen a raíz del trabajo. Esta parte del artículo es la

que constituye el aporte principal, debido a que las visibiliza y las explica, poniendo en evidencia el contenido filosófico de los textos malecus⁶.

Cabe aclarar que tanto el concepto como las características no se encuentran explicitados, debido a la particularidad de los textos, que son básicamente bloques de ciclos narrativos centrados en algún tema en concreto, por ejemplo, la cosmogonía, los indígenas pótos, los felinos, los ogros, entre otros. En lo que respecta al concepto de *trabajo*, este es reconstruido a partir de las distintas narraciones. En lo que concierne a las características, debido a que, en primer lugar, no hay un ciclo narrativo dedicado expresamente al trabajo, y en segundo lugar, porque las características pueden aparecer en distintos ciclos, su ordenamiento y sistematización responde igualmente a una reconstrucción. En todo caso, un abordaje analítico permite notar que en los textos de algunos ciclos persiste tanto una conceptualización del trabajo, como también caracterizaciones filosóficas del mismo.

En cuanto a la citación para los textos malecus editados por Constenla-Umaña, no se sigue el formato APA, sino la manera en que Constenla-Umaña los editó. Cada texto está enumerado con números romanos, y las líneas con números arábigos, dado que permite una mayor facilidad de localización del pasaje. Por ejemplo, XI, 7-10, remite al texto número once, líneas 7 a la 10. Debido a que se están utilizando textos pertenecientes a distintos ciclos narrativos, cuya enumeración inicia desde el número uno romano (I) en cada ciclo, se hace la aclaración indicando, ya sea el ciclo en cuestión, ya sea el nombre de la obra según están editados actualmente, o bien, a veces, se mostrará en paréntesis el apellido de Constenla-Umaña y el año de publicación en formato APA; todo esto con la finalidad de evitar confusiones de textos, ya que existen, por ejemplo, varios textos número “II”. Finalmente, debe hacerse una observación muy particular del ciclo sobre los pótos, “Pláticas de bótos”. Constenla-Umaña no logró terminar la edición de este ciclo, a razón de su muerte, por lo que solamente los textos I, II, III, V, parcialmente el VII, y el VIII (en sus versiones malecu y castellana) están enumerados según la citación anterior. Los textos IV, VI y parcialmente el VII (igualmente, en sus versiones malecu y castellana), no cuentan con líneas numeradas. Para paliar esta situación, se recurrió, en estos textos, a señalar el número romano del texto en cuestión, y el número de la página en la que aparece la línea que se desea citar o referir. Por ejemplo, VI, p.143.

Por último, se ha de considerar que el presente artículo se concibió dentro del marco de investigación del programa de Doctorado Interdisciplinario en Estudios Sociorreligiosos (DIES), adscrito a la Escuela Ecuménicas de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). El suscrito se encuentra en dicho programa con la investigación doctoral (en curso) titulada “Entre divinidades y demonios. Estudio sobre las feminidades y masculinidades en el antiguo panteón malecu”.

2. Sobre el concepto de trabajo (corró – jueca)

Es apelativo el hecho de que los Dioses (Tocú maráma) del imaginario malecu, no son como los dioses epicúreos, es decir, inmersos en sus *ataraxias*, sino que, incluso ellos mismos, han tenido que trabajar, lo que es indicativo de que el trabajo no es asunto que corresponda únicamente a los humanos, ya que abarca a los propios

Dioses. El trabajo posee una importancia en la cultura malecu, por lo que ningún ser (antropomorfo) puede apartarse del mismo⁷. La diferencia radical entre las deidades y los humanos, en lo que al trabajo respecta, consiste en que estos últimos tienen que trabajar con mucha mayor frecuencia a lo largo de sus vidas, mientras que los Dioses no siempre, ya que buena parte de su tiempo lo utilizan para recrearse.

En este respecto, las divinidades están fungiendo como teotipos, entendiendo por “teotipo” lo que López-Hernández (2012, 23) definió como “[...] el modelo divino que sirve de paradigma al entendimiento y a la voluntad de los humanos”. Por ello, el que los Dioses sean seres que han trabajado, o trabajan según las circunstancias que lo ameriten, hace manifiesto que el trabajo goza de vital importancia en la cotidianidad de los malecus antiguos, y por ende, en la filosofía que persiste y se encuentra en sus diversos textos. No obstante, antes de iniciar con la exposición de las características filosóficas del mismo, cabe referirse primeramente a qué se entendía por trabajo, según la narrativa malecu.

El concepto de *trabajo* abarca, por lo menos, dos grandes tipos de actividades. El primer tipo está ligado a actividades de producción, como la agricultura, la caza, la pesca y la recolección, y la manufacturación de objetos afines a dichas actividades, como también para el intercambio. En el idioma malecu (malecu jaica), el término que se utiliza es “corró”, que puede traducirse literalmente como “trabajo” (en su función sustantiva) o “trabajar” (en su función infinitiva). A pesar de que “corró” es el equivalente malecu del término castellano “trabajo”, no significa que dicho término sea el equivalente conceptual. Una lectura de los textos –como se mostrará en el desarrollo del artículo– indica que existía otro tipo de trabajo que no era de carácter “productivo” o “de producción”; de ahí que no se utilice el mismo término. Este segundo tipo de trabajo lo conformaban aquellas actividades que requieren “hacer algo”, de manera intangible, como algún tipo de proyecto o tarea, así como también afrontar alguna situación que demande dinamismo y diligencia. El término malecu que se utiliza es “jueca”, que puede significar tanto “(lo) hecho” (en su función sustantiva) como “hacer” (en su función infinitiva)⁸.

Formalmente hablando, de modo general, puede decirse que en malecu, el término “corró” hace referencia a “actividades productivas o de producción”, mientras que “jueca” se refiere a actividades no propiamente productivas o intangibles. Aunque cada término remite a un tipo de actividad, y no parezca haber en malecu jaica un término que funja como concepto englobante de ambos tipos, esto no significa que no haya una relación entre “corró” y “jueca”, como tampoco que se excluyan mutuamente. Debido a que, en un sentido muy general, un “corró” implica o puede implicar un “jueca”, es decir que un “trabajo” (actividad productiva) involucra “hacer (algo)”; como a su vez, un “jueca” puede ser algo concreto como un “corro”, entiéndase que “hacer (algo)” puede referirse a una actividad productiva, como sembrar yuca o hacer una flecha. Incluso, hay momentos, por ejemplo, en *Laca Majifijica*, VII, 1190-1191, en que los narradores malecus (Eustaquio Castro y Antonio Blanco), junto con el traductor-transcriptor (Adolfo Constenla-Umaña), intercambian/ traducen “jueca” por “trabajo” en la versión castellana de la historia.

Por tanto, si bien “corró” es la traducción literal a la palabra castellana, “trabajo” no es un término que abarque otros tipos de trabajo, debido a que existen otras clases

de actividades, como lo sería la creación de la tierra, e incluso su misma destrucción. El concepto de trabajo que se muestra en los textos remite a estos tipos de actividades. Existen estas dos clases de actividades que marcaban la vida del pueblo malecu, siendo el “corró” el tipo más frecuente por tratarse, en un primer momento, de necesidades de primer orden, pero sin ser la única que se realizase según se aprecia en los textos. A pesar de este problema de traducción, aun así, preferí utilizar el término castellano de “trabajo”, y utilizarlo como concepto englobante del “corró” y del “jueca”, debido a que en última instancia, trabajar remite a una producción humana: con el “corró” se realizan cosas concretas; con el “jueca”, cualquier cosa que se haga o se ejecute, implica una acción humana⁹.

Dicho lo anterior, cuando en este artículo se mencione el concepto de trabajo, se estará tomando en consideración los dos tipos de actividades, ya que, en última instancia, el trabajo es –según los textos– una faena, una ocupación humana, que demanda diligencia, esfuerzo y dedicación en la cotidianidad malecu. Esto se da, por ejemplo, cuando en “Pláticas de botos” (Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas, 2014), se narra que los malecus se veían a sí mismos como seres trabajadores, por llevar a cabo, con cuidado y atención, sus cultivos de maíz, yuca, plátano, entre otras, como también en la propia confección de flechas. Otro momento en que se ejemplifica lo anterior, es la expulsión del Sol en el texto II del *Laca Majifjica*, en que puede identificarse claramente que los Dioses tenían un objetivo claro (no productivo), a saber, subir el Sol al cielo para que no dañase a los indígenas, lo que requirió igualmente de cuidado, atención, y dedicación en lograr su expulsión. Obsérvese que cada ejemplo, sin que se explicita, se hace notorio un tipo de actividad. En el primero es un “corró”, mientras que en el segundo un “jueca”; pero ambos enmarcados bajo una misma concepción que lo que se está realizando es un asunto que demanda diligencia, esfuerzo, esmero, dedicación, en otras palabras, lo que se efectúa es un trabajo.

3. Características

Expuesta la concepción del trabajo, a continuación se procede a explicar sus características filosóficas. Por este apelativo, quiere darse a entender aquellas implicaciones teórico-prácticas que se generan desde el trabajo, y que este mismo posee. Debe tenerse en cuenta que la filosofía malecu tiene su particularidad “filosófica” –la cual tiende a ser compartida con otros pueblos indígenas–, a saber, que sus textos a veces no disertan directamente sobre algún tópico de carácter filosófico, aunque sin duda alguna lo contienen, ya que los tópicos filosóficos son tratados a través de sus personajes, ya sea en situaciones excepcionales o muy especiales, o bien, en las acciones cotidianas que se narran.

De acuerdo con lo anterior, y según lo que se había comentado en la introducción, las características no se encuentran ordenadas y sistematizadas en los textos, debido a la naturaleza de los mismos, centrados en ciclos. Por tanto, su ordenamiento y sistematización corre a cuenta de mi persona, bajo la finalidad de presentarlas y explicarlas de una manera lo más analíticamente posible. En total, se trata de seis características.

3.1. Primera característica: Principio de creación

En los textos que componen la cosmogonía malecu, *Laca Majifjica* (Transformación de la tierra) (Constenla-Umaña, 1993), puede hallarse que hacer el mundo implicó un trabajo que devino en creación. En el texto I de este ciclo cosmogónico, se narra que el mundo –al cual se refieren como gran casa– estaba deshabitado y sin ninguna cosa, entiéndase, que no había nada, ningún tipo de vida animal y humana, ni mucho menos de flora¹⁰. Después de la llegada de todos los Tocú maráma (Dioses), estos deciden que quien se hará cargo de hacer todo, y de decidir que se permite y que no, será aquel que llegó primero (I, 3-49), a saber, Nharíne¹¹. Se narra que Nharíne “creó a todos sus pavones/ hizo todos los árboles, / hizo todos los animales/ que viven en las aguas,/ el tiburón,/ el cocodrilo,/ el caimán,/ los peces” (I, 75-82), sobreentendiéndose que también al resto de la flora y fauna. Es interesante notar, que cuando Nharíne hace todo –o por lo menos casi todo¹²–, el acto de creación no parece remitir a un momento solipsista-voluntarista en la que la divinidad crea por medio de la sola enunciación de la palabra. El texto I no denota que la creación del mundo se hiciese de una sola vez, sino que implicó un trabajo, es decir, que Nharíne requirió de tiempo y esfuerzo. Esta interpretación del *mundis creatio* mediante trabajo, se respalda en el texto VII. Ahí se narra que después de enviar el gran cataclismo, Nharíne le dice a Aóre que cree nuevamente la tierra¹³. Si la creación bastase con la enunciación de la palabra, Aóre no hubiese tenido problema en hacerlo; es más, ni el propio Nharíne hubiese tenido que negociar la destrucción de la primera humanidad bajo el término de que Aóre sería la responsable de la creación. No obstante, el texto VII muestra a una Aóre tratando de hacer árboles, pero no los hacía bien, ya que “solamente hizo corocillos chapuceados,/ ortigas secas” (VII, 1098-1099), por lo que Nharíne tuvo que volverlos a hacer. Lo mismo sucede con la creación de los pavones: trata de hacerlos, pero fracasa nuevamente, ya que “solo le salieron venados/ y dantas” (VII, 1106). Ante esto, Nharíne se molesta y le reclama: “¡Ay!, por tu culpa he tenido doble trabajo/ haciendo todas las cosas” (VII, 1190-1191). Tanto en la trama narrativa, como en el pasaje seleccionado, se puede apreciar que la creación requiere de trabajo. Hacer el mundo no es una cuestión fácil, sino que demanda una labor que requiere tiempo y dedicación, según se puede leer “entrelíneas” en la queja de Nharíne a Aóre. De ahí que una primera característica del trabajo pueda verse como principio de creación. Mediante el trabajo se crean cosas, o dicho de otra manera, el trabajo es creador. El propio texto cosmogónico muestra que la misma existencia del mundo, tanto en la primera vez como en la segunda, demanda de un trabajo para hacer la flora y fauna. La gran casa no surge de la nada, sino que necesita ser creada a partir de trabajo.

3.2. Segunda característica: Generador de conducta laboriosa

Como se pudo apreciar en la queja de Nharíne a Aóre por su fracaso en hacer nuevamente la gran casa, se hace manifiesta la idea de que el trabajo demanda tiempo y dedicación. Esta misma apreciación se expone con mayor énfasis en los distintos textos del ciclo sobre los pótos¹⁴, a saber, en “Anotaciones etnohistóricas sobre los indígenas botos: confluencia de datos históricos, antropológicos y de la

tradición oral malecu” (Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas, 2014). En su filosofía, el valor del trabajo es tan importante, que no basta con “medio hacer las cosas”, o bien hacer lo mínimo para “salirse del paso”, o peor aún, hacer lo que fuera, pero mal hecho por falta de esfuerzo. En el ciclo sobre los pótos, este antiguo pueblo coetáneo era considerado de forma prejuiciosa por parte de los malecus (Solano-Fallas, 2021)¹⁵. Uno de los estereotipos se enfoca en presentar al póto como vago o perezoso, cuando se dice que ellos no eran laboriosos, debido a que “que los botos no trabajaban,/ andaban en la selva no más, se estaban echados en breñales” (I, 13-14), o bien, cuando se admite que si trabajaban, pero sin mucho esfuerzo, cuando se expresa que “[e]n efecto trabajaban, pero no [...] mucho” (IV, 138) o que “[...] en efecto, trabajaban, sembraban yuca, pero poca solamente, sembraban cacao, pero poco solamente” (VI, 143). En estos textos se hace patente que una característica del trabajo consiste en requerir una actitud proactiva y esmerada. El trabajo realizado sin mucho afán, mal hecho, y con holgazanería no puede ser considerado estrictamente como trabajo.

La supuesta actitud de los pótos¹⁶ revela que el trabajo está ligado íntimamente con una conducta realmente laboriosa. No basta con “sembrar, pero poco”, sino que de efectuarse de tal manera en que se elimine la pereza o vagancia, debido a que no se permite el adecuado desarrollo de las actividades. Asimismo, una conducta laboriosa, la cual demandan empeño en lo que se realice, conduce a que se evite robar. En el texto VI se narra que debido a la ineficiencia de los pótos para hacer flechas, estos supuestamente se las robaban a los malecus, en orden a satisfacer sus necesidades materiales. Si los pótos supiesen hacer flechas, y no fuesen despistados¹⁷, no se verían en dicha necesidad de tomar lo ajeno, y arriesgarse a ser golpeados si eran atrapados. Por consiguiente, en este ciclo puede apreciarse que el trabajo se caracteriza por ser un generador de una conducta laboriosa: los malecus se consideraban laboriosos porque efectivamente hacían las cosas bien, con empeño y dedicación, y no para “salirse del paso”; en cambio, los pótos, a pesar de “medio hacer algo” realmente no llegaban a ser considerados como trabajadores, por la supuesta falta de ganas y esfuerzo.

3.3. Tercera característica: Configurador de identidad

En relación con el ciclo sobre los pótos, dichos textos permiten visualizar otra característica. El trabajo funge como un medio que configura identidad. Como se explicó, los malecus tenían una visión estereotipada de los pótos. Esta visión que hacen de la figura del póto sirvió para conformarse un “otro” con el cual compararse y distinguirse (Solano-Fallas, 2021). El estereotipo anterior muestra que solamente un malecu puede denominarse tal –entre otras razones–, porque es trabajador en el sentido pleno de la palabra, es decir, que hace lo que tenga que hacer con dedicación, esfuerzo y con una actitud proactiva. No le huye al trabajo, ni se la pasa haciendo las cosas “a medias”, ni mucho menos roba flechas (texto VI) ni semillas (texto V) como se afirmaba del póto.

En la cultura malecu, el individuo no existía en razón de sí, sino en razón del pueblo¹⁸, por lo que, si alguien no trabajaba, no solamente se afectaba a sí mismo no desarrollando sus habilidades y enseñanzas, sino que también afectaba al conglomerado de su palenque –y quizás vecinos– al poner en riesgo la existencia

del grupo. Por ello, quien se identificase como malecu, tenía que hacerlo no solo en palabra, sino en acciones; ya que el trabajar “a medias” implicaría que sería un malecu “a medias”, lo cual no podía ser aceptado, como se infiere cuando los textos dicen que el póto si trabaja, pero poco, implicando que a pesar de realizar algo de trabajo, no era suficiente para que se pudiera igualar a un malecu. De ahí que el trabajo sea un configurador de identidad, según se muestra en el ciclo sobre los pótos: “estos no trabajan, o trabajan poco; mientras que nosotros (los malecus) si trabajamos”.

3.4. Cuarta característica: Generador de colectividad participativa

De la característica anterior, resulta patente que, al trabajar en función del palenque, y del grupo como tal en general, la noción de trabajo en los textos malecus implica una colectividad participante; máxime si se tiene en cuenta que su unión política era comunitaria (Sánchez-Avenidaño, 2015, 57). Trabajar en comunidad no significa que en todo trabajo deba estar todo el palenque presente, por cuanto que existen funciones asignadas a subgrupos. La idea estaría en que el trabajo es un generador de colectividad que demanda la participación realmente activa de sus miembros, y no de una participación “de palabra”, o meramente colaborativa pasiva, es decir, que se limita a asentir lo que se proponga. Al trabajar todos los miembros del grupo social en aras de la preservación del mismo grupo, se crean lazos que fortalecen la unión. Esto es más notorio cuando se presenta alguna eventualidad que requiera que cada persona ponga de su parte en la obtención de un fin en común.

En el *Laca Majifijica* se encuentra un episodio en el cual los Dioses, si bien ya trabajaban en conjunto, se unen aún más para enfrentar al amenazante Sol. El texto II narra que el Sol llegó la tierra¹⁹, pero que no comía nada de lo que los Dioses le servían, hasta que a un Dios –sin definir quién– sugirió que se le diera sangre (de los malecus), por lo que se creó a un vampiro para que trajera la sangre. El problema fue que al Sol le encantó demasiado la sangre, por lo que los Dioses razonaron que, si se alimenta de solo eso, va a acabar con los malecus. Después de un proceso de deliberación, eligieron expulsarlo, ante lo cual el Sol expuso sus quejas y sus deseos de permanecer en la tierra. No obstante, los Dioses no vieron otra alternativa que expulsarlo, por lo que se pusieron a idear un plan de cómo subirlo al cielo. Llamaron a todos los animales que pudieran subirlo, pero ninguno lo logró, por lo que se pusieron a pensar en cómo podían sacarlo, hasta que a un Dios se le ocurrió que hicieran un colibrí, por lo que “hicieron un colibrí./ Se dice que le dijeron:/ ‘Sube con él,/ todos nos pondremos detrás para ello’” (II, 342-345), hasta que finalmente lograron colocarlo arriba, dejando de ser una amenaza²⁰.

Este texto resulta interesante, porque muestra que la expulsión del Sol era un trabajo de tal magnitud que un solo Dios no podía hacerlo. En el texto se usa constantemente el uso plural inclusivo cuando los Dioses se preguntan qué hacer (¿Qué/cómo haremos?), como también lo que dicen que harán (Hagamos X-cosa), e igualmente la discusión misma que mantienen con el Sol (Le dijeron X-cosa al Sol). Nótese que esta situación demandó que los Dioses se agruparan en una gran colectividad, que básicamente hace indiscernible en la narración quién es quién. Ni siquiera logra figurar Nharíne por encima de los demás, sino que todos se encuentran

en un mismo plano, trabajando por una causa común. Si bien esta situación es distinta a la creación del mundo, es indicativa de que requirió un trabajo, claramente diferente, para expulsar la amenaza. Un trabajo que no lo podía realizar un solo ser, sino que hizo indispensable la participación de todos.

3.5. Quinta característica: Poseer vínculo ambiental

Bastante conocido es el hecho de que los pueblos indígenas tenían (y tienen) un respeto por –lo que occidentalmente se podría denominar– el “ambiente natural” o, en simples palabras, “la naturaleza” o “mundo natural” (Esteman, 2006; Ibarra-Rojas, 2003 y 2010; J.E.P. Margarita-IETSAY, 2000; Salazar-Salvatierra, 2006; Vargas, 2006; Vega-García, 2014a y 2014b). Para una mentalidad occidental, con herencias judeo-cristianas, la naturaleza tiende a verse separada del ser humano, en el cual este la domina²¹, lo que conduce a que epistémicamente se produzca una escisión entre naturaleza y ser humano. En las filosofías indígenas, el ser humano no podía comprenderse, en primer lugar, como un ente aparte del mundo natural, ya que en ella no solamente habitaba, sino que también dependía de ella; y en segundo lugar, no podía posicionarse categóricamente por encima de ella atribuyéndose un supuesto derecho para ejercer su voluntad sobre lo natural²². El pueblo malecu, y su cultura y filosofía antiguas, no era excepción. El ser humano era parte de la naturaleza, aun cuando fuese una de las criaturas predilectas de los Dioses. Esto significa que el trabajo que el malecu emprendiese, en modo alguno puede ejercerse de tal manera que perjudique negativamente la naturaleza, lo que en última instancia vendría a ser lo mismo que decir su propio hábitat.

Lo anterior encuentra su parangón textual, en el texto VIII, “Llanto del árbol cortado”, en “Anotaciones etnohistóricas sobre los indígenas botos: confluencia de datos históricos, antropológicos y de la tradición oral malecu” (Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas, 2014). Se narra que un póto estaba cortando un árbol, y que este lloró, reclamándole por qué lo dañaba, sino le había hecho nunca nada (VIII, 12-17). Ante la perplejidad del póto, Nharíne se le aparece y le dijo que no ha de volverse a conducir mal, y le indica que, si requiere cortar, ha de tomar solamente de aquellos del cual se obtiene leña²³. Esto se debe a que cortar los árboles es como asesinar un ser, el cual sangra, dado que la savia que les corre es su sangre (VIII, 3). Además de dañar el árbol en cuestión, no solamente este se ve afectado, sino que también la flora y fauna circundante, pues estos cumplen distintas funciones en el ambiente (VIII, 3-7).

Nótese como en el texto persiste la idea de que la acción humana implica consecuencias serias para el ambiente, ya que no solamente se ve afectado el elemento natural en sí, sino aquellos otros que le rodean. Por ejemplo, el texto señala que, si se procede a una tala indiscriminada de mangle, las lagunitas se ponen en riesgo (cf. VIII, 6-8). Aunque en dichas líneas no profundice en los efectos mediatos, puede inferirse el detrimento ambiental en cadena que tendría tales acciones, como una disminución y/o extinción de ciertas especies vegetales y animales, que a la larga podría repercutir en una escasez de alimentos o materiales necesarios para la existencia del grupo.

Si bien este texto se refiere explícitamente a la tala de árboles, se puede notar que

existe una noción de *trabajo* que plantea que no se puede proceder indiferentemente en la realización de labores sin tomar en consideración el impacto que pueda causar. El trabajo que una persona lleve a cabo –en el caso del texto VIII, la tala de árboles–, tiene que hacerse con conciencia de que el beneficio personal (o grupal) que se vaya a obtener, tiene que ser sopesado con los impactos que pueda tener en la gran casa. De ahí que no sea gratuito el hecho simbólico del llanto y queja a grandes voces del árbol (VIII, 19). Dicho grito representa una toma de conciencia, dígase ambiental, de que el trabajo que se efectúe, sea agrícola o de algún otro tipo, no puede hacerse a costas del sufrimiento del árbol, es decir, impactando negativamente el entorno.

3.6. Sexta característica: Potencialidad de uso destructivo

Cuando acaece el gran cataclismo, este tampoco fue realizado por acto solipsista-voluntarista en el que bastase que Nharíne profiriese algún comando para que la tierra fuese transformada (destruida), sino que requirió de un arduo trabajo, no solamente por parte de Nharíne, sino también de los otros Dioses.

En el texto VII del *Laca Majifijica*, se hace un recuento de los eventos climáticos que conformaron el cataclismo. Primero acaece una gran oscuridad, ya que “no se volvieron a ver las estrellas en el cielo,/ ni tampoco la luna,/ ni el sol” (líneas 931-933), seguido al rato de “un gran viento” (línea 938). Si bien en el texto se hace mención de estos eventos de manera impersonal (Se vino X), lo que conduce a que no se aprecie la participación explícita de Dioses provocando la oscuridad y el ventolero arrasador (o huracán), son eventos que no ocurrieron por sí mismos, sin la intervención divina. En el caso del terremoto y la inundación, si aparecen los Dioses trabajando en pos de la destrucción terrenal. Con el terremoto, brevemente se dice que fue causado expresamente por Colérreh²⁴ (línea 950), mientras que la inundación requirió que cada Dios/Diosa tirasen en las cabeceras de sus ríos una piedras: “lanzaron piedras contra el suelo./ Se dice que los ríos crecieron hasta unirse/ y sobre ellos el agua subió hasta el cielo” (líneas 1022-24).

En otra versión del cataclismo, a saber, el texto I de “Dos textos guatusos sobre los profetas del cataclismo” (Constenla-Umaña, 2003), se hace mención de solamente dos eventos: una oscuridad y la inundación. Respecto de la oscuridad, tampoco se menciona explícitamente a los Dioses, manteniéndose en una narración impersonal en la que de pronto no se veía nada, salvo que la luna, el sol y las estrellas se veían como rojo sangre (I, 158-165). De igual modo que el comentario del texto anterior, aunque la aparición de los Dioses no es explícita, no cabe otro autor que ellos mismos. En lo que concierne a la inundación, el texto I presenta una variante, en el que “se dice que solamente... tiró una piedrita el de la Cabecera del Nharíne,/ y sucedió que los ríos grandes se juntaron” (I, 168-169). En este texto, como en el precedente, se puede notar que causar el cataclismo, efectivamente, fue un arduo trabajo; lo cual se respalda textualmente cuando se indica que los Dioses “pusieron manos a la obra” (I, 167).

Obsérvese que en ambas versiones de los textos se hace énfasis en que el gran cataclismo fue una labor, es decir, una actividad que se llevó a cabo, y que demandó tiempo y participación, lo que revela el aspecto negativo que puede tener el trabajo.

Sin duda alguna, los Dioses se pusieron manos a la obra en transformar la tierra. De ahí que pueda considerarse que el uso potencial destructivo es otra característica del trabajo. Esto no quiere decir que en la cultura malecu se fomentaba el trabajo destructivo ya que, por un lado, conduciría a una contradicción en la consideración de que el trabajo también es principio de creación, y por otro lado que implicaría autocalificarse como seres destructivos. El malecu antiguo tendía a definirse a sí mismo como un ser no violento, según se aprecia en el mecanismo de asignar e idealizar en la figura del ogro (muérra) dicha violencia y agresión (Solano-Fallas, 2019)²⁵, por lo que, quizás, esta característica podría parecer –desde la perspectiva del propio grupo indígena– ajena a la imagen que el pueblo se había conformado de sí mismo. Sin embargo, una lectura cuidadosa de los textos revela que, si bien no son “en esencia” agresivos, persistían unos rasgos agresivos que abiertamente no aceptaban de sí mismos. De este modo, así como el malecu no es por definición un ser violento, aunque mantiene algunos rasgos agresivos, el trabajo que efectúa tampoco se caracteriza por ser absolutamente un principio de destrucción, sin que se anule el hecho de que posee una capacidad para emprender tales fines si fuesen necesarios.

4. Conclusión

En este artículo se expone, desde un análisis filosófico, la importancia que entrañaba el trabajo, a pesar de que no fue explícitamente teorizado en los textos. Aun así, se muestra que el concepto de trabajo es fundamental porque sus dos grandes tipos de actividades implican producciones humanas que demandan esfuerzo, dedicación, esmero, entre otras cualidades, y que pueden considerarse relevantes en el actuar ético-moral. Si bien se trabajaba, en primera instancia, para la obtención del sustento del pueblo, en sí, el trabajo no era una actividad pasiva, sino que implicaba una actitud proactiva y de compromiso, lo cual se ve respaldado en sus características filosóficas.

La primera característica muestra que el trabajo es algo que produce/hace, lo que impacta su entorno, porque este hay que producirlo/hacerlo. La segunda, la tercera, y la cuarta características, constituyen marcadores morales, por cuanto que conducen a generar una clase de conducta en específico, en la que no se premia la vagancia y la pereza; también, es un medio para crear una identidad grupal, lo que es interesante, porque el yo (tanto individual como colectivo) se conforma en la medida en que se emprenden actividades productivas y no-productivas; y asimismo, provoca que se genere una colectividad participativa, brindando de algún modo cohesión a los miembros del pueblo, pero demandando que se realicen acciones. La quinta característica es primordial por su clara resonancia ambientalista, en la que establece que ningún trabajo puede hacerse sin tener en cuenta el impacto negativo; lo que resulta muy importante por la acuciante crisis ambiental global que afecta nuestros tiempos. Finalmente, la sexta característica posee la notoriedad de hacer patente que el trabajo, efectivamente, puede ser utilizado con fines destructivos, lo que puede conducir a una responsabilización ético-moral.

De este modo, el trabajo no es hacer algo por meramente hacerlo de manera pasiva, e incluso acrítica, sino que involucra la conformación de un ser que puede

crear y destruir, un ser que ha de tener en consideración el impacto ambiental, un ser que se comporte laboriosamente y participativo, un ser que se identifique a sí mismo con la actividad que realiza. El trabajo no se ve como una actividad que agote y explote al ser humano, sino que es parte esencial definitoria de su ser. Si bien cabe la posibilidad de que un trabajo pueda ser pesado (dependiendo de la tarea que corresponda), no se concibe como un “extractor de vitalidad”, que conlleve a considerarlo de manera repulsiva. Asimismo, los textos no lo proyectan como medio para conquistar y subyugar a otros seres, sean estos humanos o no; en otras palabras, el trabajo no está concebido como instrumento para explotar a la naturaleza, lo que a su vez implica que tampoco hacia otros seres humanos, ya que todos son parte del mundo natural. Podría afirmarse que el malecu antiguo vivía por medio del trabajo, y no que vivía para trabajar, ya que el trabajo no se ve como una hipostación en función de un sistema que enajena al ser humano, no permitiendo que se produzca a sí mismo por medio de lo que hace.

Notas

1. Sobre este dato, rectifico un error humano cometido en Solano-Fallas (2019, 40; y 2018, 3). Después de indicar las 2994 hectáreas del Territorio Malecu, reconocidas por parte del Estado costarricense, procedí a apuntar que el territorio histórico fue mucho más extenso, ya que alcanzaba las 1100 hectáreas. Claramente puede apreciarse el error, por cuanto que la segunda cifra es menor a la primera. En vez de “1100 hectáreas”, debe leerse correctamente “110000 hectáreas”.

2. El término “palenque” remitía a un asentamiento multifamiliar, usualmente ubicado en la margen de algún río. Estos palenques estaban conformados por cuatro o cinco casa-ranchos grandes, a pocos metros de distancia entre cada una. En cada casa-rancho, “vivía una familia extendida compuesta por cuatro o cinco familias nucleares, cuyos miembros estaban emparentados entre sí por lazos de parentesco o matrimonio, y que en conjunto podían sumar unas 30 personas. De esta forma la población de un palenque podía oscilar entre los 90 y 120 habitantes” (Castillo, 2005a, 80). Cada casa-rancho estaba construida sobre un plano rectangular o cuadrado, con un techo de dos vertientes, hecho de hojas de palma, y sin paredes (Castillo, 2005a, 80; Guevara-Berger y Chacón-Castro 1992, 104).

Hoy día, el término se utiliza de manera general para referirse a las comunidades que actualmente existen en el Territorio Malecu, debido a que los lugares habitacionales dejaron de ser ranchos. En el presente son casas unifamiliares, pequeñas, de concreto o madera, y techo de zinc, a raíz de una política de vivienda del Estado costarricense a partir de 1963 (Guevara-Berger y Chacón-Castro 1992, 104).

3. El párrafo anterior y el presente, junto a las notas aclaratorias que contienen, están tomados íntegramente de Solano-Fallas (2019b), por cuanto que la finalidad es meramente informativa: presentar y aclarar al público que no está familiarizado con este pueblo indígena, quienes eran los malecus, y cuál fue el devenir de su territorio. Por ello, no considero necesario tener que reescribir lo anterior, ya que en esos dos párrafos se sintetiza la información necesaria para tener una noción de los malecus.

4. Respecto a las narraciones que se utilizan, estas se explicitan conforme avanza el artículo. Las que fungieron como textos base son las siguientes: Constenla-Umaña (1993, 2014b), y Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas (2014). Si bien estas son las que tienen predominancia en la exposición, su lectura, comprensión y análisis requieren del apoyo de otras narraciones que le son vinculantes, a saber, las que corresponden a Constenla-Umaña (1992, 2003, y 2011).

5. Sobre la diferenciación de “antigüedad” y “actualidad” de la cultura malecu, verse la Nota #1 en Solano-Fallas (2018, p.19-20). Para un estudio más detallado, remitirse a Sánchez-Avenidaño (2015).

6. Para un abordaje desde la filosofía occidental sobre el trabajo como tema filosófico, se puede remitir a Astrada (1965), Gallardo-Martínez (2013), Hegel (1982), Marx (1972), y Pérez-Luño (1972). Claramente, estos textos no tienen un vínculo directo con la producción narrativa malecu, ni mucho menos con lo que se está proponiendo realizar; no obstante, fueron fundamentales por el aporte que brindan en sí mismos sobre la teorización filosófica en torno al trabajo, ya que permitieron al suscrito considerar distintas categorías y aristas de análisis.

7. Por medio de la expresión “ser (antropomorfo)” se trata de evitar una universalización, que haga partícipe a cualquier ser, independientemente de su especie. En el universo malecu, existen otros seres, tales como los felinos, los ogros, y otros animales, que si bien cazan, parece no considerarse dicha actividad como un trabajo, aunque se denote, en algunos casos, el esfuerzo que dicho ser requirió. Por ello, en aras de no entrar en discusión –por el momento– de si estos otros seres también trabajan (y averiguar las implicaciones filosóficas que ello tendría, en caso de que las hubiese), me limité a los seres propiamente antropomorfos, es decir, los humanos y los Dioses.

8. En lo que corresponde a los términos malecus y sus significados, el suscrito se ha valido de un diccionario malecu publicado por Galante-Marcos (sin año, B), así como de las secciones de traducción literal morfemática que acompañan cada uno de los textos que Constenla-Umaña editó de las narraciones malecus.

Ahora, en aras de clarificar los significados de los términos “corró” y “jueca”, la terminología inglesa resulta útil para este propósito. Podría decirse que “corró” viene a corresponder a “making”, mientras que “jueca” equivaldría a “doing”: el primer término inglés remite en hacer existir, formar o construir algo por medio de combinación de partes, o cambios/alteraciones de materiales físicos; por su parte, el segundo término inglés conduce a realizar una acción, ser partícipe de una actividad, como ejecutar o hacer una canción, un baile, en tomar acción en orden a solventar alguna situación.

9. Respecto a la no-existencia de un concepto englobante en malecu jaica, desconozco el motivo, pero no parece deberse a una falta de capacidad de abstracción. A lo sumo se puede especular que, quizá, no tuvieron la necesidad de definir uno, porque la práctica misma (la vivencia cotidiana) mostraba la relación entre “corró” y “jueca”. De ahí que el uso castellano del concepto de trabajo lo que viene a hacer es a formalizar dicha relación, mostrando lo que tienen en común dichas actividades.

10. Es importante aclarar que si bien el texto I dice que a la llegada de los Dioses “todavía no había tierra” (I, 55), no se está refiriendo a que existiese la nada, en su sentido más óntico, por lo que la creación no es del tipo *Ex Nihilo Nihil*. Ciertamente existía algo, a saber, el mundo mismo, porque los Dioses llegaron a esta gran casa. No obstante, la gran casa requería ser “construida y amueblada” con lo que había. De acuerdo con Constenla-Umaña (1993, 47), la creación del mundo debe entenderse en términos de modificar lo que había previa a la llegada, y darle la forma que los Dioses creyeran conveniente. En este sentido es que no existía ningún tipo de vida animal ni flora, aunque si existía algo (indeterminado) para hacerlos.

11. Los Dioses no eran referidos por su nombre propio, sino por el lugar en el que habitaban, que usualmente era la cabecera de un río, dado que su enunciación estaba vedada, salvo ciertos casos. Por ejemplo, el Dios jefe es comúnmente conocido por el sobrenombre “El de la Cabecera del (río) Nharíne”, no obstante, es este trabajo se le abrevia simplemente como Nharíne. La misma abreviación se aplica para cualquier otro/a Dios/Diosa que se mencione.

12. El *Laca Majifijica* tiende proyectar que fue Nharíne quien hizo absolutamente todo. No obstante, tanto en estos textos como en otros, existen episodios o pasajes que muestran que hay algunas cosas que él no hizo. En el texto III se narra que en un principio la primera humanidad carecía de fuego, ya que este lo obtuvieron posteriormente; lo que indica que no fue Nharíne quien lo proveyó, ni mucho menos quien lo hizo, ya que cabría preguntarse por qué no se lo dio a la humanidad de una vez. En el texto IV se cuenta que el fuego es producto de –lo que parece ser otra Diosa– Nhácará Curíja; de quien se lo roba un sapo, por órdenes de Nharíne. Incluso, después de que se envía el gran cataclismo, se muestra cómo la Diosa Aóre (quien deseaba destruir a la humanidad), trata de crear nuevamente el mundo como antes –ya que acordó con Nharíne que ella haría todo nuevamente, para que este accediera en destruir el mundo–, pero fracasa, ya que solo produce animales inmundos como el venado y la danta (y otras cosas mal hechas, como ortigas secas y corochillas chapuceadas) (VII, 1098-1109). Por su parte, en el texto II se narra que el Sol llegó a la tierra por su cuenta, y se convirtió en una amenaza para los malecus, ya que le gustaba tomar su sangre. Los Dioses, después de deliberar, lo expulsan de la tierra y lo colocan en el cielo. La existencia de este otro personaje denota que el sol mismo, y el calor que irradia, no se debe a Nharíne, ni a ninguno de los otros Dioses.

Asimismo, en la trama narrativa de los distintos textos, existen unos vacíos textuales que permiten inferir, o por lo menos, especular que no todo fue hecho por él. Por ejemplo, en *Pláticas sobre ogros* (Constenla-Umaña, 2014b) y en “Anotaciones etnohistóricas sobre los indígenas botos: confluencia de datos históricos, antropológicos y de la tradición oral malecu” (Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas, 2014), existen los ogros (muerra maráma) que son criaturas que habitan la selva, y aterrorizaban primordialmente a los vecinos de los malecus, los pótos, y en segundo lugar, a los malecus. Los ogros asesinaban tanto a hombres y mujeres, y también violaban a las mujeres y, en algunos casos, las embarazaban intencionalmente para acrecentar el número de ogros (ya que al parecer, de dicha relación sexual interespecista, el bebé que se producía era ogro). Al final, los Dioses, después de emprender varias matanzas contra ellos, deciden expulsarlos del territorio póto y malecu, y enviarlos al otro lado de la “gran agua”. Las tramas en ambos ciclos, sobre ogros y pótos, no explican el origen de estas criaturas, ante lo cual cabe preguntarse por qué los Dioses harían seres que se comportan tan mal. En esta ocasión omitiré referirme sobre

el origen de los ogros, por cuanto que estaría especulando; no obstante, hago el señalamiento de que estas criaturas podrían deber su origen a otros seres que no sean los Dioses. Luego, cabe señalar que en el imaginario malecu antiguo existían dos lugares de castigos, uno terrenal y otro celestial, dominados por Diablos (maíca maráma), según se presentan en varios textos (ver Constenla-Umaña, 1992; Galante-Marcos, sin año A; J.E.P. Margarita-IETSAY, 2000). En dichos textos, ni en el propio *Laca Majifijica*, se da cuenta del origen de estos diablos, tanto de los jefes como de los respectivos séquitos, lo que conduce a la idea razonable de suponer que estos seres existen por sí mismos, o por lo menos los Diablos Jefes, Oronhcafa y Jára; esto debido a que vuelve a caer la pregunta de por qué los Dioses los harían a ellos (y a sus respectivos lugares de castigo), para que estos tientes a sus preciados humanos a habitar en sus terrenos en una vida postmortem de sufrimiento. Aunado a esto, en el texto II, “Plática sobre Colurinhé” (en Constenla-Umaña, 1992), se indica que hay ciertos frutos en la tierra que provienen del cielo, a saber, el cacao pataste, aguacate, guaba, pejivalle (sic) (II, 217-221), lo que claramente muestra que no todo fue hecho por Nharíne.

La intención de los textos cosmogónicos es atribuirle a Nharíne, de manera general, la creación del mundo, ya que los otros elementos no creados por él, no podrían existir o no tendrían motivo de existir sin que él hubiese hecho primero la “gran casa”. Sin embargo, es importante anotar que la creación del mundo se debe casi totalmente a él, pero no completamente. Finalmente, como mero apuntamiento, teológicamente esta idea resulta interesante, porque evita responsabilizar absolutamente de todo a Nharíne y a los demás Dioses, en caso de que se encuentren contradicciones o algún tipo de conflictividad.

13. Nharíne se oponía sistemáticamente a la idea de destruir la tierra, mientras que Aóre constantemente le molestaba con ello. En otras ocasiones, la primera humanidad se había conducido bastante mal, por lo que los Dioses los castigaron con unos cataclismos menores. En la primera ocasión, según se narra en el texto V del *Laca Majifijica*, la causa es incierta, aunque el castigo fue una hambruna que casi los extermina. Aunque sobre esta hambruna, la versión de J.E.P. Margarita-IETSAY (2000, 66-67) indica que se debió a un acto de soberbia, porque los malecus pretendieron tener los mismos poderes que los Dioses. En el texto VII del *Laca Majifijica*, se cuenta de la segunda ocasión, que fue a raíz de una orgía incestuosa, específicamente lésbica, por lo que los Dioses enviaron un ataque mediante felinos, quienes se devoraron buen número de los malecus, aunque en mayor proporción a las mujeres por haber sido estas las causantes. En todo caso, no se llegó a su exterminio. Es el texto VII en que se expone que la situación se salió de control a tal punto de que los malecus cayeron en orgías incestuosas gay-lésbicas-heterosexuales, por lo que Aóre se aprovecha para insistirle nuevamente que destruya la humanidad. Nharíne finalmente accede a enviar un cataclismo climático de bastas proporciones, bajo la condición de que ella hará todo nuevamente.

14. En este artículo se manifiestan variantes sobre la grafía (y pronunciación) del nombre de este antiguo (y ya no existente) pueblo indígena. El término “póto” corresponde a como lo pronuncian los mismos malecus en su idioma, mientras que su grafía con “b”–y en algunos casos con “v”– se debe a como lo escribían (y proferían) los españoles en sus crónicas de la época de la conquista (Ibarra-Rojas en Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas, 2014, 114; y Constenla-Umaña, 2014b, 4). Sobre su grafía en este artículo, utilizo la letra “p” cuando mi persona, en calidad de autor, se refiere a

dicho grupo indígena; no obstante, si estoy reproduciendo alguna cita directa, respeto la grafía de la fuente, sea que esta venga con la letra “b” o la “v”.

15. En el artículo se realiza un análisis e interpretación de los textos que componen dicho ciclo, enfocándose en cómo la figura del póto, la cual estaba estereotipada por los malecus, contribuye a conformar la propia identidad grupal malecu, y a la vez fungir como aliciente moral para los malecus.

16. Insistiré en el uso del adjetivo hipotético “supuesto”, debido a que Eugenia Ibarra-Rojas, etnohistoriadora, desmiente el estereotipo de la conducta laboriosa de los pótos: “En síntesis, los indios botos practicaron la agricultura, la pesca, la cacería y la recolección. De acuerdo con la información que brinda el conquistador español Marmolejo en 1563, eran capaces de producir para ellos y un poco más, que podían intercambiar, además del oro al que tenían acceso” (en Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas, 2014, 157). Asimismo, en Solano-Fallas (2021) se evidencia en el análisis de los textos que los propios malecus admitían, a pesar suyo, que los pótos eran trabajadores, mientras que simultáneamente fomentaban el estereotipo.

17. Respecto a esta cualidad, otro estereotipo sobre los pótos consistía en considerarlos como “tontitos”: “no eran muy listos” (I, 24); eran “atarantadillos” (II, 12); “eran ignorantes y como tales vivían” (III, 16), “eran insensatos” (III, 10, 30), “no razonaban bien” (IV, p.138); “eran atolondradillos” (IV, 140); “eran despistados” (V, 143); “no entendían mayor cosa,/eran tontos” (VII, 5-6). Asimismo, en un texto de Pláticas sobre ogros se reafirma lo anterior, cuando se dice “que... no... no... son listillos los votos” (XIII, 31). De acuerdo con el estereotipo, básicamente no tenían solución ya que su nivel intelectual era muy inferior, lo cual afectaba su aptitud para realizar cosas.

18. Según comenta Sánchez-Avendaño, “la unidad política parecía ser la comunidad o conglomerado de familias unidas por parentesco, liderada por el fundador del palenque o uno de sus descendientes, el individuo más anciano o incluso un vidente” (2015, 57). Asimismo, el autor indica que los linajes eran el modo por el cual se dividía el pueblo antiguamente, sin presuponer grandes diferencias de estatus, rango o prestigio, por cada linaje. Aclara que actualmente se desconoce cómo se organizaba cada linaje, salvo en que no consistían en comportarse como clanes, es decir, que la exogamia no era exigida.

19. No se sabe nada de su origen. Al parecer, al igual que los Dioses, este llegó de un lugar desconocido. Asimismo, no se sabe si tuvo nacimiento o es eterno como los Dioses. Lo que el texto sí narra es su descripción, a saber, que era como los blancos (los españoles), y que tenía mucha barba (II, 126-127).

20. Respecto a este texto, Constenla-Umaña comenta unos aspectos interesantes, que vale señalar. En primer lugar, parece haber una resonancia mesoamericana, cuando aparece el colibrí subiéndolo al Sol, debido a que “el nombre del Dios solar azteca Huitzilopochtli significa ‘Colibrí del Sur’” (1993, 48). En segundo lugar, que la trama argumentativa de la expulsión de Sol es sin duda una tradición antigua, y que cuenta con variantes entre pueblos muy diversos, incluidos los chibchas, pero en algún momento fue modificada a raíz del contacto con los españoles.

De ahí que no sorprenda que sea descrito como los blancos, y que en la discusión que sostiene con los Dioses, el Sol diga que le proporcionará a los malecus cosas “como las que he proporcionado a mis pavones” (II, 218), entre esas, “cuchillos/ con los que puedan trabajar bien/ haciendo cosas” (II, 224-226). En cuanto al cuchillo (yuqui), llama la atención que en el texto el Sol solo haga mención explícita de este, mientras que las demás cosas no son definidas. La existencia de cuchillos no es ajena a los pueblos indígenas, ya que estos, y otros instrumentos/utensilios, eran confeccionados a partir de maderas, piedras y huesos de animales. Sin embargo, en los territorios indígenas de la actual Costa Rica, los instrumentos y utensilios de hierro hacen su aparición a partir del contacto con los españoles (cf. Corrales-Ulloa, 2001, 75). Esto es una especulación, pero pareciese que la mención del chuchillo puede hacer referencia a un tipo de cuchillo introducido por los españoles, y muy posiblemente de hierro, ya que no tendría sentido ofrecerles algo, igual o similar, con lo cual ya contaban.

21. Sea este dominio “racional” (es decir, con medida en la utilización de los recursos) o “irracional” (entiéndase, sin importar el impacto ambiental que pueda tener la actividad humana), dependerá de las líneas de pensamiento (político-económico, socio-cultural, religioso, filosófico, entre otras). En todo caso, predomina la idea de que el ser humano (particularmente, el hombre), si bien es producto de la naturaleza, no se encuentra enteramente circunscrito a ella, debido a que por mandato de la razón (de acuerdo con el pensamiento renacentista de corte científico, al ilustrado, entre otros) o de la máxima divinidad judeo-cristiana, “Dios”, tiene no solo la capacidad, sino el deber de hacerse sobre la naturaleza en aras de su beneficio (sea personal o grupal).

22. En el caso de los malecus, estos gozan de un favoritismo por parte de los Dioses, de entre seres que fueron creados. Sintomático es el hecho de que los Dioses se preocupen por su bienestar, y les exhorten constantemente a que no se conduzcan mal para evitar el gran cataclismo, según se narra en *Laca Majifijica* y en el Texto I sobre profetas del cataclismo (Constenla-Umaña, 2003). Asimismo, es llamativo el apelativo por el cual, muchas veces, se refieren a los malecus, a saber, “pavones” (túfi maráma), siendo el pavón el ave favorita de los Dioses (Constenla-Umaña, 1993, 170). Ahora bien, es importante apuntar que los seres humanos no son los únicos que son favoritos de los Dioses, debido a que los felinos gozan de un aprecio semejante por parte de los Dioses, como se transluce en *Pláticas sobre felinos*, en donde similarmente les exhortan a que no se conduzcan mal con los humanos. Constenla-Umaña (2011, p. 3-4) comenta que “los felinos constituyen la familia animal considerada como más semejante a la especie humana. Probablemente esta consideración se derive del hecho de que ocupaba el segundo lugar, después del hombre, como predadores”. A partir de esto, nótese que el ser humano no es la única creación que ha de gozar del favor de los Dioses, por lo que dicho favoritismo no se traduce en una concepción de ser superior, no solamente entre las creaciones de la naturaleza, sino que tampoco sobre la naturaleza misma.

23. En el texto VIII no se especifica algún tipo de árbol. De esto se podría inferir que a nivel cultural, los malecus tenían seleccionados tipos de árboles, de los que se presupone que el público meta de la narración tenía conocimiento. En todo caso, el texto especifica por lo menos dos tipos que no pueden cortarse: la palma, el tronco del coquito, ni los mangles (particularmente su tronco) (VIII, 3-5).

24. Colérreh es la divinidad de los sismos. De acuerdo con Constenla-Umaña (1993, 51), dado su carácter destructivo, por lo general se encuentra sujeta, solo que en esta ocasión los Dioses la soltaron. De ahí el gran terremoto. De la información que poseo, no se menciona nada de su origen, aunque se puede especular que es igualmente eterna como los demás, ya que no tendría sentido que los Dioses la crearan a sabiendas del efecto destructivo que podría causar a los pavones.

25. En dicho artículo se dilucida cómo las figuras del ogro y del tarocafárrafa son un medio para configurar la identidad, y a la vez, cómo fungen como aliciente moral. En lo que respecta del ogro, se analizan los textos del ciclo sobre ogros –editados actualmente en el libro *Pláticas sobre ogros* (Constenla-Umaña, 2014b)– para determinar cuáles eran las características negativas que los malecus atribuyeron al ogro, como medida para conformarse un “ogro” que les sirviese de contraparte para definirse a sí mismos. Una de esas características es ver al ogro como violento y abusivo sexual, por lo que en principio el malecu se vería de forma opuesta al ogro.

Aunado a esto, en Solano-Fallas (2021) se analiza cómo la figura del póto sirve de igual modo para conformar la identidad, y se muestra cómo los malecus, a pesar de no concebirse como violentos, mantienen algunos rasgos agresivos que no quisieron reconocer como parte de su identidad.

Referencias

- Astrada, C. (1965). *Trabajo y Alienación en la “Fenomenología” y en los “Manuscritos”*. Ediciones Siglo Veinte.
- Castillo, R. (2005a). El territorio histórico maleku de Costa Rica. *Revista Reflexiones*, 84 (1), 71-85.
- Castillo, R. (2005b). Población indígena maleku en Costa Rica. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 31, 115-136.
- Constenla-Umaña, A. (1991). Tres textos guatusos del ciclo narrativo de las uniones con los animales. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 10, 101-119.
- Constenla-Umaña, A. (1992). Hagiografía y Antihagiografía en la tradición oral guatusa. *Filología y Lingüística*, XVIII, 1, 83-124.
- Constenla-Umaña, A. (1993). *Laca Majifijica. La Transformación de la Tierra*. (Introducción, transcripción y traducción de Adolfo Constenla-Umaña; narración por Eustaquio Castro y Antonio Blanco). EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (1996). *Poesía tradicional indígena costarricense*. (Serie antológica). EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (1999). El respeto a la vida animal en la tradición oral guatusa. *Filología y Lingüística*, XXV, 2, 119-133.
- Constenla-Umaña, A. (2003). Dos textos guatusos sobre los profetas del cataclismo. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 22, 61-128.

- Constenla-Umaña, A. (2011). *Pláticas sobre felinos*. (Narración de Eustaquio Castro; introducción, transcripción y traducción de Adolfo Constenla-Umaña). EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (2014a). *Cantos guatusos de entretenimiento. Treinta y un cantos de erotismo, de trabajo y de cuna*. (Narración y colaboración en la transcripción y traducción de Eustaquio Castro; introducción, transcripción y traducción de Adolfo Constenla-Umaña). EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (2014b). *Pláticas sobre ogros*. (Narración y colaboración en la transcripción y traducción de Eustaquio Castro; introducción, transcripción y traducción de Adolfo Constenla-Umaña). EUCR.
- Constenla-Umaña, A.; e Ibarra-Rojas, E. (2014). Anotaciones etnohistóricas sobre los indígenas botos: confluencia de datos históricos, antropológicos y de la tradición oral malecu. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 33, 111-164. [Este artículo contiene las 'Pláticas de botos', en su versión malecu y española]
- Corrales-Ulloa, F. (2001). *Los primeros costarricenses*. Museo Nacional de Costa Rica.
- Esteman, J. (2006). *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (ISEAT).
- Galante-Marcos, E. (directora). (sin año, A): *Malecu Usirracá Marama. Libro de Leyendas Malecu*. Proyecto Río Frío. (No se indica editorial ni imprenta)
- Galante-Marcos, E. (directora). (sin año, B): *Diccionario Malecu*. Proyecto Río Frío. (No se indica editorial ni imprenta)
- Gallardo-Martínez, H. (2013). *Antropología: la autoproducción humana*. EUNED.
- Guevara-Berger, M.; y Chacón-Castro, R. (1992). *Territorios indios en Costa Rica: orígenes, situación actual y perspectivas*. García Hermanos.
- Guevara-Viquez, F. (2011). *Cronología básica de los pueblos indígenas de Costa Rica: desde los inicios del siglo XVI hasta el año 2000*. Siwá Pákö [Comisión integrada por MEP (Ministerio de Educación Pública)–UCR (Universidad de Costa Rica)–UNA (Universidad Nacional de Costa Rica)–UNED (Universidad Estatal a Distancia)]
- Hegel, G. W. F. (1982). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Ibarra-Rojas, E. (2003). *Las sociedades cacicales de Costa Rica (Siglo XVI)*. EUCR.
- Ibarra-Rojas, E. (2010). *Las manchas del jaguar. Huellas indígenas en la historia de Costa Rica*. EUCR.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) (Costa Rica) (2013). *X Censo Nacional de Población y VI de Vivencia 2011. Territorios indígenas: principales indicadores demográficos y socioeconómicos*.

INEC.

Junta de Educación Palenque Margarita (J.E.P. Margarita) – Instituto de Estudios de las Tradiciones Sagradas de Abia Yala (IETSAY). (2000). *Narraciones malekus*. Tikal.

López-Hernández, M. (2012). *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*. Libros de la Araucaria.

Marx, K. (1972). *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Alianza Editorial.

Mejía-Marín, N. (1994). *Historias malecus*. (Narración y traducción de Noemy Mejía-Marín; introducción y recopilación de Raúl Bolaños Arce, Juan de Dios Ramírez Gatgens, y Rocío Alvarado Cruz). EUNA.

Pérez-Luño, A. E. (1972). El trabajo como problema filosófico (Un libro del profesor Luigi Bagolini). *Revista de Estudios Políticos*, No. 183-184, 257-266.

Salazar-Salvatierra, R. (2006). *El indígena costarricense: una visión etnográfica. The Costa Rican indigenous people: an ethnographic overview*. Editorial Tecnológica de Costa Rica.

Sánchez-Avenidaño, C. (2015). *La cola de la iguana. El pueblo malecu ante el desplazamiento de su lengua y su cultura tradicional*. EUCR.

Sánchez-Avenidaño, C. (2011). Caracterización cualitativa de la situación sociolingüística del pueblo malecu. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 30, 63-90.

Solano-Fallas, A. (2021). Los pótos según los malecus: identidad y aliciente moral, desde una versión estereotipada. *Revista Pensamiento Actual*, Vol. 21, No. 36, 139-158.

Solano-Fallas, A. (2019). Ogros y tarocafárrafas en los malecus: identidad y aliciente moral. *Revista Pensamiento Actual*, Vol. 19, No. 33, 1-14.

Solano-Fallas, A. (2018). Ogros en los malecus: sobre la elección y la responsabilidad en la filosofía antigua malecu. *Revista humanidades*, Vol. 8, No. 2, 1-29.

Vargas, R. (2006). *La cultura del agua. Lecciones de la América Indígena*. Programa Hidrológico Internacional de la UNESCO para América Latina y el Caribe.

Vega-García, H. (2014a). Identidad cultural y Patrimonio ambiental: resistencia, reivindicación, apropiación e innovación de las mujeres en la reserva de la biosfera maya. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. Vol. 25, No. 2, 45-78.

Vega-García, H. (2014b). El pensamiento ambiental ancestral latinoamericano como respuesta a la actual crisis planetaria. *Revista Comunicación*, Año 35, Vol. 23, No. 1, 4-16.

II

Dossier

Filosofía y feminismo

Presentación

Filosofía y feminismo

Para este número 8, del volumen IV, *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, dedicó su sección de Dossier al tema *filosofía y feminismo*. Con este, la revista se une a un movimiento global para promover la visualización de las mujeres filósofas, las que históricamente han estado ocultas, silenciadas o marginadas, de tal manera que la historia de la filosofía refleja la historia de los hombres que hacen filosofía. Con este dossier, *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía* pretende promover una reflexión sobre la relación entre la filosofía y el feminismo; estas relaciones pueden ser conflictivas, pero también de diálogo. Por otra parte, es de interés resaltar la reflexión filosófica que desarrollan las mujeres en torno a la filosofía, haciendo un esfuerzo para identificar las tendencias filosóficas, así como el pensamiento feminista desarrollado en los contextos sociales de los países centroamericanos y del Caribe, y -en general- de Latinoamérica ante las situaciones de crisis y la globalización del movimiento feminista. Por otra parte, si bien ya no tan cerca de la filosofía, pero sí de importancia para la reflexión, la revista aspira a reconocer las acciones y las prácticas de los feminismos en Centroamérica, el Caribe y Latinoamérica. En este sentido, también pretende que diversos autores y autoras elaboren semblanzas de mujeres filósofas, en especial de la región, para dar a conocer sus ideas y sus prácticas políticas y feministas.

La convocatoria para este dossier se propuso varios temas de trabajo e investigación, a saber: (a) la filosofía o el pensamiento feminista en relación con la sociedad. (b) Las tendencias, los enfoques (filosofía y pensamiento), y la historia de los feminismos en Centroamérica y el Caribe. (c) Las acciones y las prácticas del feminismo en Centroamérica y Latinoamérica. En este marco, a la convocatoria respondieron 6 personas, cuyos temas son cercanos a los propuestos por *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía* y las personas editoras. Entre ellas están el artículo de María Elena León Rodríguez, *Feminismos Comunitarios*. El artículo hace una sistematización sobre las tendencias y los tipos de este tipo de feminismo; es una aproximación epistemológica desde el estudio de lo colonial o decolonialidad. El objetivo de estos feminismos es cuestionar la idea occidental del dualismo y la jerarquía, lo cual abona a un entendimiento de ser humano más allá de los géneros y sus correspondientes discriminaciones.

La contribución de Amelia L. Gallastegui, *Filosofía, Feminismo y Política: los planteos críticos de una época*, hace una reflexión filosófica feminista y política desde Latinoamérica, en donde la expresión del pensamiento de las mujeres ha sido cercenada en la historia de la filosofía occidental. El artículo cuestiona el enfoque del esencialismo del ser, que remite a la “mística de la feminidad”, un discurso que la autora considera como algo esotérico, más que una percepción real y racional, por lo que llama a un cambio de dicha perspectiva. Por su parte, Érika Calvo Rivera, contribuye con *En torno a lo poscolonial y lo decolonial en los feminismos del Sur Global*. El artículo, según la autora, destaca las genealogías, recorridos teóricos y puntos de convergencia y divergencia entre el feminismo poscolonial y decolonial que, desde la segunda mitad del siglo XX, se vienen configurando en distintas regiones del Sur Global. Para ella, este recorrido histórico es valioso para comprender las corrientes

filosóficas poscoloniales y decoloniales de las cuales provienen. A la vez, el texto también aspira a delimitar las características específicas del feminismo poscolonial y decolonial, en contraste con los enfoques eurocéntricos que pretenden homogeneizar sus aportaciones en diferentes ámbitos.

El artículo de América Larios Guzmán, *El trabajo de reproducción: una reflexión desde tres miradas del feminismo marxista*, es una reflexión sobre la perspectiva marxista relativo a la noción del *trabajo de reproducción* desde las miradas de tres feministas marxistas: (a) la activista feminista italo-estadounidense, Silvia Federici; (b) la filósofa y activista feminista argentina, Verónica Gago; y (c) la filósofa política y feminista estadounidense, Nancy Fraser. La autora se propone las concordancias y las diferencias de estos puntos de vista. La colaboración de Cindy Giseth Ordóñez Borda, en *Cuerpos Políticos en la Zona de Conflicto (Topofilias-Topofobias)*, se pregunta por la subjetividad femenina en torno a su corporeidad, en particular en el escenario de guerra o conflicto armado en el que los cuerpos de las mujeres son violentados sexualmente dentro. Se trata de una imbricación de dos conceptos de *violencia sexual en escenarios de guerra* con los de *construcciones corpóreas* que desde allí se gestan. De tal manera, la violencia sexual es para los agentes un instrumento de construcción y un prisma de comprensión de la realidad, de los otros y de sí mismos, la cual opera sobre la subjetividad acerca de la corporeidad. Por eso, el cuerpo es una categoría que media la relación entre la violencia sexual y sus representaciones.

Por último, se tiene la colaboración de Jáiro Núñez Moya, con *Posfeminismo y transfeminismo en Centroamérica: el caso del performance cuir-cochón de Elyla Sinvergüenza...*

Concha Roldán
Johana Garay Becerra
Álvaro Carvajal Villaplana
Alajuela, Costa Rica
Octubre de 2023

María Elena León Rodríguez
Feminismos comunitarios

RESUMEN

En este artículo se desarrolla un trabajo investigativo introductorio sobre los feminismos comunitarios. El interés se centra en conocer sobre estos feminismos y, a la vez, analizar la pertinencia de estas propuestas al incidir y hablar desde epistemologías distintas a las generadas por la colonialidad. El objetivo sería demostrar cómo, desde sus ideales de ser humano, se cuestiona la idea occidental de dualismo y jerarquía, lo cual abona a un entendimiento de ser humano más allá de los géneros y sus correspondientes discriminaciones.

Palabras Claves: feminismo decolonialidad, colonialidad de género, feminismo comunitario, patriarcado.

Abstract: This article introduces an investigation to the community feminisms. The purpose of the article focuses on knowing about these feminisms and, at the same time, analyze the relevance of theories that are originated from epistemologies foreign to those of coloniality. The objective is to demonstrate, from their ideals of human being, how they question the Western ideas of dualism and hierarchy, which helps to understand the human being beyond the genders and their corresponding discriminations.

Keywords: decolonial feminism, gender coloniality, communitarian feminism, patriarchy.

Autor/ Author

María Elena León Rodríguez
Instituto Tecnológico de Costa Rica
ORCID ID: 0009-0005-6271-2833
Correo: elena.leon.rodriguez@gmail.com

Recibido: 04/07/23
Aprobado: 20/08/23
Publicado: 13/11/23

1. Colonialidad y sus adversos: feminismo decolonial y colonialidad de género

En este escrito se pretende desarrollar un trabajo investigativo introductorio sobre los feminismos comunitarios. El interés se centra en conocer sobre estos feminismos y, a la vez, analizar la pertinencia de estas propuestas al incidir y hablar desde epistemologías distintas a las generadas por la colonialidad. Si nos atenemos a lo que expresa Montanaro (2017), de que la ciencia y el lenguaje de las metrópolis europeas

llegaron a constituir las reglas oficiales, anteponiéndose a las prácticas sociales, culturales y cognitivas de los pueblos originarios, las propuestas de los feminismos comunitarios son indispensables para descolonizar y visibilizar otras formas de conocer y nombrar los que nos rodea. Asimismo, el feminismo comunitario cuestiona la representación del sujeto colonizado, ya que reproduce el discurso eurocéntrico y universalista y, además, “[...] quebranta las fronteras identitarias que reproducen las metas narrativas dominantes” (Montanaro, 2017, 28).

Aunado a lo anterior, se destaca el pensamiento de Chandra Talpade Mohanty (2008b) por resaltar la pertinencia de los feminismos comunitarios. Esta académica y escritora india subraya el nexo entre poder y conocimiento en los estudios feministas transculturales, “[...] expresado a través de metodologías eurocéntricas, falazmente universalizadoras, que servían finalmente al interés del feminismo occidental” (410). Para esta tarea, Mohanty (2008) se apoya en la noción de privilegio epistémico, es decir, un análisis de la experiencia, la identidad y los efectos epistémicos de la ubicación social. Ello, puesto que, según esta pensadora, existen vínculos causales entre las ubicaciones y las experiencias marginadas y el sistema capitalista. Por lo tanto, las ideas del feminismo comunitario distinguen la posibilidad de una forma diferente de organización social, basada en lo colectivo más que en lo individual y propicia una autonomía epistémica e histórica, tal como lo asevera Paredes (2013).

Mohanty (2008a) quiere hacer notar cómo, desde un feminismo occidental, se nombra a otras como no occidentales, y al mismo tiempo, se autoproclaman a sí mismas como occidentales, y también señala cómo algunas académicas del Tercer Mundo escriben acerca de sus propias culturas utilizando las mismas estrategias discursivas de las feministas occidentales. La academia feminista no se limita a la simple producción de conocimiento, y Mohanty deja claro que se trata de una práctica directamente política y discursiva que tienen propósitos e ideologías; en ella “están inscritas las relaciones de poder, relaciones a las que se enfrentan, resisten o, quizás, respaldan implícitamente” (2008, 121). Si se analiza el concepto de colonización como una relación de dominación estructural, y una desvalorización violenta de la heterogeneidad de sujetos, se vuelve necesaria la producción de conocimiento feminista combativo y crítico de los contextos en los cuales se desarrolla la práctica y la teoría feminista.

Como antecedente importante, antes de hablar de los feminismos comunitarios, es imprescindible referirnos a los feminismos postcoloniales. Para Laetitia Dechaufour (2008) el feminismo postcolonial

[...] señala, no una geografía correspondiente a los países que han arrancado su independencia de las manos de los colonizadores, sino una relectura crítica y anticolonialista de los efectos que han ocasionado el colonialismo y el imperialismo en las relaciones de sexo (108).

Como vemos, el feminismo postcolonial profundiza el vínculo entre el patriarcado y el colonialismo, e incluye las relaciones entre los sexos en la dimensión histórica y geográficamente colonizada y racializada. Siguiendo a esta misma autora, este feminismo plantea dos grandes rupturas: cuestionar la falsa universalidad sustentada por los feminismos occidentales, y polemizar el problema de las condiciones de

producción del conocimiento, tal como afirmaba Mohanty.

Resulta clara la necesidad de debatir acerca de este sujeto universal construido por los feminismos, por tanto, este sujeto representa la experiencia de las mujeres blancas y de clase media como la situación universal de opresión de las mujeres. Igualmente, en cuanto al problema de la producción de conocimiento, Cabrera y Vargas (2014) mencionan cómo, desde una supuesta objetividad, se plantea la existencia de verdades universales. Por ello, Donna Haraway (citada por Cabrera y Vargas, 2014) construye la noción de políticas de la localización, concepto importante para los feminismos comunitarios y disidentes. Estas políticas de la localización

[...] resisten la construcción de posiciones homogéneas y se comprometen con la exploración de conocimientos múltiples, móviles y relacionales, implican el paso de un sujeto homogéneo [...] a una agencia en constante proceso de construcción y deconstrucción que adquiere así significado en la praxis y en los márgenes (Cabrera y Vargas, 2014, 23).

Consiguientemente, en América Latina, los feminismos empiezan a construir una nueva racionalidad política basada en la otredad, según Mendoza (2014), “[...] un ‘paradigma otro’ o un conocimiento de otro modo” (72). Este nuevo paradigma inicia una reflexión sobre los nuevos conocimientos latinoamericanos y una ruptura epistemológica que amplía los espacios a conocimientos considerados subalternos por el eurocentrismo; así mismo, permite “[...] la construcción de nuevas subjetividades que hablan desde la “herida colonial” (Mendoza, 2014, 73). Para esta teórica hondureña, la colonialidad y el género occidental han significado la pérdida de poder social de las mujeres indígenas, africanas, mestizas y afrodescendientes latinoamericanas. Por esto, considera relevante subrayar el concepto, acuñado por María Lugones, de *colonialidad de género* y visibilizar cómo “[...] los hombres y las mujeres colonizados se definen esencialmente como una aberración de la perfección del hombre europeo civilizado” (52).

La filósofa argentina María Lugones (2008) enfatiza dos marcos analíticos: la colonialidad de género y la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad. Ambos análisis la llevan a proponer el sistema moderno colonial de género. El colonialismo consiste en una relación de dominación directa, política, social y cultural de los conquistadores sobre los conquistados. Esto implica que la estructura colonial de poder supone un control de la subjetividad y las perspectivas cognitivas de los modos de producir conocimiento u otorgar sentido; en otras palabras, la colonialidad “consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados.” (Quijano, 1992, 12). Esto significa que criterios dualistas, basados en una naturaleza humana ahistórica, distribuyen los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de las sociedades. Y en cierta forma, se sigue reproduciendo ese imaginario o construcción mental, sea colonial o patriarcal, y se sigue ejerciendo el poder para robustecer estos imaginarios.

Ante esta impronta colonialista y patriarcal, las nuevas contribuciones teóricas latinoamericanas provocan, tal como lo mencionaba Dechaufour (2008), rupturas epistemológicas que denotan la necesidad de descolonizar el discurso y la práctica de los feminismos. La ruptura más significativa indica el rechazo y cuestionamiento

del feminismo hegemónico. Montanaro (2017) refiere que la recepción pasiva de las propuestas de este feminismo no ha sido beneficiosa; por lo contrario, ha traído consecuencias negativas al permitir la instalación, reproducción y sostenimiento de políticas neoliberales que conllevan la exclusión y la miseria en comunidades latinoamericanas. Por este y otros motivos, surge en América Latina el feminismo decolonial, que lo acerca más a la producción de conocimiento del *otro* o situado geopolíticamente, crítico de la teoría y discurso del feminismo hegemónico occidental, blanco, racista y burgués. Montanaro (2017) también indica que el feminismo decolonial es “[...] una propuesta central presente en las actuales luchas, movimientos sociales campesinos, indígenas, feministas y en la producción teórica intelectual y académica” (119).

Por otro lado, según Espinosa (2016), el nombre feminismo decolonial es propuesto por María Lugones, y su fin principal es dialogar con varias tradiciones críticas de la modernidad occidental, el hetero patriarcado y la misma teoría feminista. El feminismo decolonial se nutre de los conocimientos y movimientos de comunidades autónomas para rescatar “[...] genealogías perdidas, que señalan la posibilidad de otros significados de la vida en comunidad y reelaboran los horizontes de utopía conocidos y avalados universalmente” (146). Asimismo, Espinosa (2016) sostiene que el feminismo decolonial es heredero del feminismo negro, de color y tercermundista, al sostener la interseccionalidad de las opresiones (clase, raza, género y sexualidad) y la revisión del papel e importancia que tienen y tuvieron estos grupos humanos en la realización y resistencia de sus comunidades. Igualmente, un punto clave para el feminismo decolonial es la historización de la modernidad occidental como el producto de conquista y colonización de América. Con esto se pretende desmontar la operación “[...] por medio de la cual se produce e impone por medio de la violencia un sistema de diferencias que justifica y naturaliza el sistema capitalista, heteropatriarcalista y racista que erige a Europa como centro de la civilización” (152).

Como ejemplos, podemos apuntar algunas mujeres mayas como Virginia Ajxup, Juana Batzibal y María Luisa Curruchich, citadas por Cumes (2009, 39), que hacen elaboraciones analíticas fundamentales desde la Cosmovisión Maya, con la finalidad de distanciarse de la racionalidad occidental. También, afirman que la violencia experimentada por las mujeres indígenas es una herencia de la colonización que ha llegado a formar parte de las conductas masculinas indígenas. Otro cuestionamiento destacado por Cumes (2009), radica en el reclamo de algunas mujeres indígenas de las diferencias; no obstante, estas diferencias no significan lo mismo que las diferencias impuestas por el patriarcado y el racismo. Gutiérrez (2002), citada por Cumes (2009), explica que esta diferencia “[...] no es aquella que justifica un trato desigual [...], sino la que busca procesos liberadores; que no se construye en jerarquía, sino en horizontalidad; que no se impone, sino que es reivindicada desde las sujetas en un marco complejo y crítico” (43).

Por ello, se enfatiza la necesidad del feminismo decolonial de poner en duda el feminismo hegemónico, dado que este feminismo normaliza un proyecto civilizatorio para las mujeres, sin debatir acerca de que su planteamiento descansa sobre el paradigma moderno de pretensión de universalidad “[...] en cuyas entrañas se gestan los procesos de colonización y se legitima el racismo” (Cumes, 2012, 7). Así, esta

investigadora guatemalteca aclara que, últimamente, se ha priorizado la identidad política más que el análisis del sistema mundo, el cual mantiene la idea de que ser diferentes es sinónimo de desigualdad. Otro elemento necesario, destacado por Cumes en este escrito, es entender la confluencia de múltiples formas de opresión y los efectos que esto genera en la vida de las mujeres indígenas. De este modo, no se puede explicar el patriarcado en América Latina sin la colonización y la colonización sin el patriarcado y el racismo.

Con respecto a este tema, Gargallo (2014) asevera que las mujeres indígenas que luchan por los derechos humanos “[...] analizan la historicidad del racismo, la explotación laboral, la marginación y la exposición a la violencia que sufren, más que los mecanismos sociales de inferiorización de las mujeres inherentes al universo simbólico de sus pueblos.” (116). Esta misma autora argumenta que estas mujeres deben lidiar con hechos traumáticos y violencias constantes y esto hace que sus preocupaciones sean otras, y no necesariamente la reflexión acerca de la desigualdad estructural entre hombres y mujeres. Y esto, precisamente, es lo que las diferencian de las feministas comunitarias. Estas últimas defienden el territorio y han elaborado reflexiones en torno al lugar desde dónde se piensa la superioridad masculina. Y no solo eso, también analizan cómo, en la conquista, se relacionaron elementos cosmogónicos y rituales propios de sus pueblos y elementos coloniales que entretejieron la discriminación y la violencia.

Reflexionando un poco más sobre esto, Paredes y Guzmán (2014) argumentan que existe una confusión con respecto a los llamados feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. En primer lugar, el feminismo comunitario no es un feminismo indígena y, en segundo lugar, las académicas nombran a las mujeres indígenas como feministas; no obstante, en realidad, las mujeres indígenas nunca se nombran a sí mismas feministas ni tampoco quieren serlo. De acuerdo con estas autoras, el feminismo comunitario se caracteriza por ser pensamiento acción y surge en Bolivia a partir de dos procesos sociales históricos (lucha de las abuelas bolivianas en los territorios Kollasuyo y el proceso de despatriarcalización, la descolonización y la desneoliberalización) y dos organizaciones feministas de Bolivia (Comunidad Mujeres creando comunidad y la Asamblea feminista de La Paz).

2. Andamiaje conceptual del feminismo comunitario

El feminismo comunitario es una teoría social que indaga “[...] la causa de los problemas sociales que nos interesa resolver, diseñar un camino de cómo solucionarlos y hacer una propuesta de sociedad donde estos problemas, no vuelven a repetirse” (Paredes y Guzmán, 2014, 64). De tal manera, las feministas comunitarias defienden una sociedad del vivir bien en la que las mujeres tengan autonomía para decidir qué hacer con sus cuerpos, una sociedad sin patriarcado en donde los hombres, las mujeres, los intersexuales y la naturaleza sean respetadas en sus diferencias y sean tratadas como iguales. Y, contrapuesto a la racionalidad occidental o epistemología tradicional, las feministas comunitarias reconceptualizan el feminismo y entienden la necesidad de socavar el lenguaje hegemónico para así recuperar los idiomas de los pueblos originarios, puesto que reflejan o son expresiones de cómo se piensa y se

siente el mundo desde sí mismos. Quizás de esta forma se pueda “generar un espacio semántico de comprensión propia” (68).

Otra categoría del feminismo comunitario disidente de la propuesta feminista hegemónica tiene que ver con el concepto de mujer y género. Siguiendo a Paredes y Guzmán (2014), para el feminismo comunitario, cuando se habla de mujer, no se denota esencialismos biológicos; por lo contrario, se hace referencia a mujer como categoría que “[...] designa principio de materialidad, memoria histórica y existencia política” (71). Así las cosas, se evidencia las relaciones de opresión a partir de las cuales se conforma un cuerpo de mujer, y se vislumbra la capacidad de autonomía y reconstrucción de las mujeres como sujetos diferenciados. Por ello, el género es conceptualizado por el feminismo comunitario como una cárcel que el patriarcado construye sobre los cuerpos de todas las personas; es significativo mencionar que, aunque el género es una cárcel tanto para hombres como para mujeres, la cárcel masculina tiene más valor que la cárcel femenina. Otro aspecto conceptual importante aportado por Paredes (2017) radica en la idea del feminismo comunitario de la desaparición de los géneros, “[...] esa es la manera real de hacer una parte de la revolución, y no para hacer reformas” (4).

Relacionado con lo anterior, las feministas comunitarias reconceptualizan el patriarcado como un sistema de todas las opresiones y amplían la categoría al incluir “[...] todas las explotaciones, de todas las violencias y discriminaciones que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas sobre los cuerpos sexuados de las mujeres” (Paredes y Guzmán, 2014, 76). Esto significa que la liberación de las mujeres va a implicar la liberación de toda la humanidad. Esta lucha no concierne únicamente a las mujeres y, para un cambio radical, hay que crear lazos y, como lo sugieren Paredes y Guzmán (2014) “un tejido de rebeldía y revolución antipatriarcal” (78). Pero esta lucha no se queda ahí, pues las feministas comunitarias indican que la invasión colonial no solo penetró territorios, sino también cuerpos de mujeres y hombres, lo cual fortaleció un colonialismo interno. Esto significa que se internalizan las costumbres y valores de los invasores y ello provoca una desvaloración de las costumbres propias de los pueblos originarios.

Contrarias a las posiciones de las teóricas como Lugones y Oyèronké Oyèwùmí, quienes afirman la inexistencia del patriarcado en el mundo precolonial, las feministas comunitarias hablan del entronque patriarcal. Paredes (2013) explica que la opresión de género no es una herencia colonial, por cuanto ya existía un patriarcado y un machismo boliviano indígena y popular, y de ahí la necesidad de “[...] [d]escolonizar el género, en este sentido, significa recuperar la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial.” (72). Con esto también se quiere llamar la atención a las feministas occidentales, quienes pretendían explicar la dominación hacia las mujeres a partir de un modelo único de patriarcado europeo. Además, la categoría entronque patriarcal “[...] deja clara las combinaciones, las alianzas, las complicidades entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas originarios de nuestros pueblos” (Paredes, 2017, 5).

En relación con esta última idea, y reforzando la categoría de entronque patriarcal, Segato (2016) sostiene que existen evidencias de patriarcado o preeminencia masculina

en las sociedades colonizadas. Tales evidencias se refieren a las historias míticas acerca del origen, lo que “[...] es prueba de la prioridad de la sujeción de género como molde primordial de todas las otras formas de dominación” (92-93). Pese a esto, la estructura del mundo aldea es dual y está caracterizada por su reciprocidad; esto quiere decir que puede darse una conmutabilidad de posiciones o una complementariedad. En este mundo dual, cada uno de los términos son ontológicamente completos y no hay un englobamiento de uno por el otro (no hay sujeto universal); no obstante, pueden mantener una relación jerárquica. Este dualismo que puede entenderse como “una de las variantes de lo múltiple” (119) es aprehendido por el binarismo colonial, y es así como el dualismo existente es reinterpretado a la luz del nuevo orden moderno.

Pero no solamente el dualismo es subsumido por el nuevo orden colonial, ya que precisamente, al existir una jerarquía en el mundo aldea o un diferencial de prestigio entre hombres y mujeres, el discurso de la colonial/modernidad disloca esa idea para enfatizar el anhelo de una totalización progresiva de la esfera pública. Y de este modo, en esta tentativa de control del espacio público, y basado en una idea falsa de igualdad, la colonial/modernidad nombra la diferencia como una posición marginal y problemática. Entonces, es así como las mujeres llegan a formar parte de este “otro” que hay que domesticar y subordinar. Esto no es todo, ya que en el mundo aldea, los hombres se dedicaban a labores y papeles propios del espacio público, y al entrar en contacto con este nuevo orden colonial, se produce una especie de distorsión, es decir, “los hombres retornan a la aldea sustentando ser lo que siempre han sido, pero ocultando que se encuentran ya operando en nueva clave” (Segato, 2016, 115). Y gracias a esto, se hacen interlocutores privilegiados de la empresa colonial.

Por esto, el feminismo comunitario enfatiza la recuperación de la memoria para construir, bajo esquemas propios de cada pueblo, una nueva forma de vivir y hacer comunidad. La memoria se enriquece con el conocimiento de las raíces que nos hacen ser lo que somos y recuperar, tal como lo asevera Paredes, la riqueza de las mujeres ancestros para poder construir comunidad. También, para ello, se requiere reconocer que hubo un patriarcado antes de la llegada de los españoles y “despatriarcalizar la memoria” (Paredes, 2013, 117). La memoria forma parte del marco conceptual, elaborado por las feministas comunitarias, que permiten entender los procesos de cambio y se consideran válidos para todas las mujeres. Además de la memoria, se mencionan los cuerpos, el espacio, el tiempo y el movimiento (organizaciones y propuestas políticas). Este marco conceptual busca nombrar las cosas desde una voz propia que llegue a cuestionar el colonialismo interno, con el cual se produce el blanqueamiento de los cuerpos indígenas y sus formas de pensar.

Para el feminismo comunitario, conforme con Paredes (2013), el cuerpo es la forma de existir de cada ser humano y se desenvuelve en tres ámbitos: la cotidianidad, la propia biografía y la historia del pueblo de cada una de las personas. Una idea interesante y subversiva radica en la necesidad de descolonizar el cuerpo “[...] descolonizarnos de esa concepción escindida y esquizofrénica del alma por un lado y cuerpo por otro; es lo que ha planteado la colonia.” (100). Igualmente, para que el cuerpo se desarrolle se necesita el espacio; por ende, se considera esta categoría como un campo vital. El tiempo es considerado condición para la vida y no implica minutos o segundos, sino es un momento en donde se pueden hacer preguntas sobre la existencia y de esta forma,

se transforma la cotidianidad y la propia historia. Y, por último, el movimiento construye organización y propuestas sociales con el fin de vivir y vivir bien.

Este vivir bien se relaciona con lo que las feministas comunitarias llaman comunidad o principio incluyente que cuida la vida. Cuando se habla de comunidad se están refiriendo a todas las comunidades, y no solo a las comunidades rurales o indígenas, y se fundamenta en otra manera de entender y organizar la sociedad; en este sentido, constituye “[...] una propuesta alternativa a la sociedad individualista” (Paredes, 2013, 86). Incluso, es significativo mencionar que la comunidad está constituida por hombres y mujeres en igualdad de condiciones, pues las personas son vistas como complementarias unas de otras y, por esto, no existen las relaciones jerárquicas. Aunado a lo anterior, una característica notable es la construcción de identidades autónomas que, a la vez, son capaces de construir una identidad común, necesaria para llevar a cabo los cambios o las transformaciones sociales y políticas. Desde esta perspectiva, una idea que podría solucionar muchas problemáticas dolorosas hoy es “[...] el reconocimiento de la alteridad, entendida ésta como la existencia real de la otra y no una ficción de alteridad”. (Paredes, 2013, 92).

Por último, pero no menos importante, la feminista comunitaria indígena maya-xinka Lorena Cabnal, en su texto *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (2010), expone la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Contrario a lo dicho por Paredes y Guzmán (2014), existe un feminismo comunitario, sustentado por indígenas que se asumen feministas comunitarias y parten de un pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico para analizar la cotidianidad y la vida histórica de las mujeres indígenas. Un rasgo característico de la propuesta de Cabnal (2010) es buscar sospechas, como esta misma autora lo expresa, y no tanto respuestas. Asimismo, recalcar que las mujeres indígenas son sujetos epistémicos y, consecuentemente, tienen “[...] solvencia y autoridad para cuestionar, criticar y proponer aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas que vivimos, podremos aportar enormemente con nuestras ideas y propuestas para la revitalización y recreación de nuevas formas y prácticas” (12).

Cabnal (2010) muestra cómo el patriarcado, además de estar basado en relaciones desiguales de poder, es la raíz del sistema de todas las opresiones. Y no solamente esto, ya que la colonización es clave para entender la opresión de los pueblos y las mujeres indígenas, y se convierte en la condición para seguir perpetuando estas desventajas múltiples de los pueblos originarios. Y, al igual que la propuesta de Paredes y Guzmán, Cabnal (2010) propone un entronque patriarcal y afirma que existieron condiciones previas patriarcales en los pueblos indígenas, y esto hizo que el patriarcado occidental se fortaleciera y se mantuviera en el tiempo. El racismo es otra opresión gestada en la misma comunidad y perpetuada por las mismas personas indígenas. Esta categoría colonial establece un nuevo orden basado en jerarquías, en el que la diferencia es vista como supremacía, poder y control. Por todo esto, Cabnal afirma la importancia de “[...] cuestionar nuestra *victimización histórica situada*, para poder trascender el racismo internalizado y posibilitarnos verlo en nuestra construcción cultural, pues si no, la mayoría de lo que estamos haciendo para su erradicación, será un trabajo parcial, pues lo miramos a lo externo” (Cabnal, 2010, 20).

3. Conclusión

Tras lo expuesto del feminismo comunitario, consideramos oportuna su propuesta epistemológica, antropológica y política para hacer frente a problemáticas actuales. Sus ideas nos llevan a cuestionar un orden establecido que, en la mayoría de los casos, no se pone en duda. Por esto mismo, subrayamos la idea de Cabnal de sospechar y preguntar, rasgos necesarios para construir comunidad, más que sociedades aisladas y comprometidas con fines neoliberales y consumistas que van en contra de la vida y el buen vivir. Además, sus ideas de ser humano rompen con la idea occidental de dualismo y jerarquía, lo cual abona a un entendimiento de ser humano más allá de los géneros y sus correspondientes discriminaciones. Asimismo, la comunidad fomenta la autonomía, pese a ser diferentes, y se construye comunidad a partir de las diferencias, en tanto existe la posibilidad de crear epistemologías que se producen desde una voz propia, y no una repetición sin sentido de ideas que provienen de otros lugares, muy diferentes a Latinoamérica. Hay que destacar el contexto, las diferencias y construir otros relatos, desde la perspectiva propia, promueven este buen vivir valorado por este feminismo y tan necesario actualmente.

Referencias

- Cabnal, Lorena (2010) *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid, España: ACSUR – Las Segovias.
- Cabrera, Marta y Vargas, Lilliana (2014) Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneas. *Universitas Humanística*, N° 78, 19-37.
- Cumes, Aura Estela (2009) Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En Andrea Pequeño (Comp.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. (pp. 29-52). Quito, Ecuador: FLACSO.
- Cumes, Aura Estela (2012) Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, N°17, 1-16.
- Dechaufour, Laetitia. (2008) Introduction au féminisme postcolonial. *Nouvelles Questions Féministes*, 27 (2), 99-110. (Traducción al español por Érika Valverde Valverde para el curso PF-9110: Feminismos poscoloniales y decoloniales de la Maestría Académica de Estudios de las Mujeres, Géneros y Sexualidades, I-2021)
- Dopazo, Patricia (13 de enero 2015) “El feminismo comunitario es una provocación, queremos revolucionarlo todo”. *Pikara Magazine*. <https://www.pikaramagazine.com/2015/01/el-feminismo-comunitario-es-una-provocacion-queremos-revolucionarlo-todo/>
- Espinosa, Yuderky (2016) De por qué es necesario un feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, 12 (1), 141-171.

- Gargallo, Francesca (2014) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Corte y Confección.
- Kusisita, Warmi y Ruiz, Marisa (14 de diciembre 2016) Historia y memoria del feminismo comunitario. *Diagonal*. <https://www.diagonalperiodico.net/saberes/21005-historia-y-memoria-del-feminismo-comunitario.html>
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, N°9, 73-101.
- Mendoza, Breny. (2014). *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*. México: Herder.
- Mohanty, Chandra (2008a). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Lilliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 117-163). España, Madrid: Cátedra.
- Mohanty, Chandra. (2008b). Devuelta a «Bajo los ojos de Occidente»: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En Lilliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 407-464). España, Madrid: Cátedra.
- Montanaro, Ana. (2017). *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*. Madrid, España: Dykinson.
- Oyèronké Oyèwùmí. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Colombia: Editorial en la frontera
- Paredes, Julieta. (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: Cooperativa el Rebozo.
- Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana. (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz, Bolivia: Comunidad de Mujeres Creando Comunidad.
- Paredes, Julieta. (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus* [En línea], 7 (1), <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835>
- Quijano, Aníbal. (1992). Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Sánchez, Rocío. (2015). Feminismo comunitario: Una respuesta al individualismo. *La Jornada*, N° 224. <https://www.jornada.com.mx/2015/03/05/ls-central.html>
- Segato, Rita. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.

Amelia L. Gallastegui
Filosofía, Feminismo y Política: los planteos críticos de una época

RESUMEN

El enfoque filosófico feminista y político que persigue este escrito, es fruto de la reflexión actual situada en el contexto de América Latina. Uno que tiene diversos matices, máxime cuando el mismo proviene del pensamiento puntual de las mujeres cuyas expresiones han sido cercenadas a lo largo de la historia de la filosofía occidental y que resumo con la intención de motivar el pensamiento. En este marco, el existencialismo filosófico que mueve el mismo, evidencia la toma de distancia con respecto al enfoque esencialista del ser y de la mujer, que en particular encarna la resistencia al hecho corriente que ha remitido y remite a la mujer a cierta “mística de la feminidad” (Femenías, 2006, 10). Urge cambiar de escenario discursivo, puesto que esta lógica se funda en un aspecto esotérico más que en una percepción real, racional, carnal, vivencial operativa, tanto para la filosofía como para la política del presente acerca de la mujer y no de la feminidad.

Hablo desde la perspectiva que hoy descreo de lo dicho y toma distancia de esta concepción arcaica donde las mujeres debieran responder en las prácticas a la representación que las asume como un ser de obediencia y sumisión a los mandatos androcéntricos, rol que la sociedad y la cultura le han arrogado a lo largo de los siglos, hoy en proceso de ruptura radical. El presente es un tiempo de luchas reivindicatorias exponiendo los cuerpos a la violencia, marco en el que estos se constituyen hacia adentro y hacia afuera del entorno en el que está inserto en un campo de batalla concreta-simbólica pues interpela los espacios comunes donde se gesta la violencia. Estos son socialmente aceptados, y ponen en escena la persistencia del androcentrismo opresor que, a pesar de la aparente apertura, pervive agudizando la fuerza de la violencia ante las resistencias que las mujeres ofrecemos en el marco real de la convivencia como parte del mundo cotidiano.

Palabras Claves: feminismo, política, filosofía, existencialismo.

Autor/ Author

Amelia L. Gallastegui
SFD N°22 (Argentina)

ORCID ID: 0000-0003-1442-1570

Correo:
ameliagallastegui49@gmail.com

Recibido: 14/11/22

Aprobado: 15/12/22

Publicado: 13/11/23

Abstract: This paper takes a philosophical-feminist and political approach, that is the result of current thinking in the Latin American context. This approach has different nuances, primarily when it derives from the specific thinking of women whose expressions have been curtailed throughout the history of Western philosophy, which I summarize to pro-voke thinking. In this context, the philosophical existentialism that underlies this view, demonstrates its distance from the essentialist view of being and women, which particularly embodies resistance to the common occurrence it has referred to and endows women with certain “feminine mystique” (Femenías, 2006, 10). It is of utmost importance to change the discursive scenery, since its logic is based on an esoteric, and not on a real, rational, carnal, existential operative aspect. This is important not only for philosophy, but also for contemporary politics, so as to begin to think in terms of women rather than femininity.

I speak from a perspective that today is skeptical of what was said previously and distances itself from the archaic notion that women’s practices should conform to a view which presents them as obedient beings and submissive to androcentric mandates. This is a role that society and culture have ascribed to them throughout the centuries, and that today is in a process of radical departure. The present is a time of struggles for recognition where bodies are exposed to violence and where they develop internally and externally in an environment that is part of a concrete-symbolic battlefield, as it challenges the ordinary places where violence is bred. These are socially accepted and show the permanence of the oppressive androcentrism which survives despite the apparent openness and intensifies the violence against the resistance that women offer in the real context of coexistence as part of our daily life.

Keywords: feminism, politics, philosophy, existentialism.

1. Introducción

El presente trabajo es parte de una búsqueda personal y fraterna de pensar en y con otras mujeres en la tercera década del siglo XXI, de las batallas cotidianas, algunas públicas y otras personales, silenciosas o no, que las mujeres hemos emprendido con la intención de cambiar el paradigma real de la violencia particular e institucional que experimentamos cotidianamente apuntado a una política real de reconocimiento y respeto formal y material de los Derechos Humanos en tiempo presente. En este sentido, el enfoque filosófico-político que persigo desde el contexto puntual de América Latina tiene diversos matices fruto de la lectura y las reflexiones que otras han hecho como aporte sustancial al cambio que persigo.

En este contexto, la filosofía que orienta mi búsqueda existencial recupera otras lecturas del presente con las cuales ampliar y avanzar profundizando las críticas acerca de las prácticas sociales colectivas y de las acciones particulares que reaccionan rechazando lo que de novedad pueda aportar el pensamiento. Quizá las resistencias sean fruto de la experiencia puntual de marginación epistémica-política que ha hecho, en muchos casos a las mujeres alienadas de sí mismas al obturar la libertad en su proceso de subjetivación. La crítica a tales percepciones ha sido

y es fruto de un proceso arduo de trabajo en el campo intelectual y práctico que conforman los diálogos y debates recientes acerca de la legitimidad de las demandas de los colectivos de mujeres que interpelan lo real exigiendo el respeto cabal de sus derechos. De ello se deriva la crítica social, material y epistémica. Esta será el punto de anclaje de un posicionamiento feminista en sus diversas conformaciones aunque en general rechazan aquel rol consignado de obediencia y sumisión a los mandatos sociales al cual propongo de-construir mancomunadamente. Por lo tanto, desarrollo, con otras mujeres, alteridades de este tiempo.

2. Pensar desde los márgenes

Las reflexiones que motivan el presente artículo tienen su anclaje en la crítica a los fundamentos androcéntricos por los cuales las mujeres hemos permanecido al margen de los grandes relatos en la historia del pensamiento, de la filosofía. Persistencia concreta, real, que en tiempos recientes hace de los distintos campos epistémicos un campo de batalla donde el poder decimonónico insiste en mantener su hegemonía. Contienda donde la mujer permanece en asimetría legal y social en cuanto a los niveles de participación, tanto en la gestión de los poderes como en los ámbitos de toma de decisión epistémico-política conceptual y material. Cabe señalar que “[...] todas las rutas y lugares están marcados que podés, debés o no debés ocupar. Tu vida es espacialidad mapeada por el poder” (Lugones, 2021, 40). Ello conforma un mapa abstracto, porque las mismas son exclusiones legitimadas, incluso por aquellas instituciones o expresiones que abogan por el respeto formal de los Derechos de los otros y otras a integrar movimientos sociales y políticos.

La realidad pone en evidencia que, cuando se dirimen los espacios de gestión del poder, se le asigna a la mujer un lugar de menor relevancia en el campo de las prácticas partiendo del presupuesto de su inhabilidad para la resolución de los conflictos políticos. De ello se deriva que la filosofía, como fundamento formal y crítica material de la política, tiene mucho que decir en esta instancia. Desde esta toma de conciencia surgen interrogantes como la siguiente: “¿Cómo se conforman nuestras descripciones y explicaciones de la desigualdad de género al enfrentarse a una considerable diferencia cultural y socioeconómica?” (Okin, 1996, 6).

Estos, entre otros, son los aspectos por los cuales las creencias han sustentado y perpetuado estos criterios excluyentes a lo largo de los siglos, sea en la filosofía, la política u otros campos del conocimiento en Occidente. De ello puede inferirse que estos presupuestos discriminan u obturan en gran medida las posibilidades de expresar y difundir saberes, máxime cuando los mismos provienen de una visión del mundo propio del pensar de las mujeres. La puesta en tensión que funda las resistencias está dada porque, en cualquier campo epistémico en el que haya que actuar siendo conscientes del pleno ejercicio del poder y de sus derechos, la mujer es capaz de generar nuevas vías de acción que cambien el rumbo actual de la gestión del poder y de su fundamento y ello sin duda provoca rispideces y conflictos.

La reflexión presente acerca de las prácticas, exige la criticidad del pensamiento y toma de posición expresa cuando se dirimen en ella el lugar de la filosofía y política en el contexto social de referencia, máxime cuando a la misma le atañen cuestiones

relevantes tales como la solidaridad, la responsabilidad y el reconocimiento del otro ser como alteridad. Por estas razones, los interrogantes se hacen demanda, ya que “[...] mientras no se destierre el machismo de la subjetividad humana [...] todo lo alcanzado puede derrumbarse” (Yáñez, 2012, 10). Este es un tema que debiera comenzar por hacer una revisión crítica, profunda, del marco conceptual, referencial y epistémico existente, dado que este no incluye o incluye en desigualdad de condiciones el pensar de las mujeres. La interpelación es necesaria ya que el contexto intelectual y político opera en lo real social desde una actitud de marcada indiferencia. De ello puede derivarse que aún hoy, cuando los derechos de las mujeres han sido pronunciados y legislados, en la práctica estos siguen siendo retaceados en el campo concreto de las acciones. Persistencia de las exclusiones que son producto, en gran medida, de la tradición androcéntrica que permanece en los sistemas y las instituciones.

El recorrido iniciado parte de la hipótesis de que las mujeres pensamos desde los márgenes de la razón; ello tiene que ver precisamente con el bagaje negativo con el que ha sido y es pensada la mujer, marcando líneas de tensión incluso dentro de las mismas congéneres, desde la antigüedad hasta el presente. Somos conscientes de que estas ideas tienen como sustento la aparente incompetencia de la mujer para la filosofía y para la política, visión que se corresponde con el legado de poseer una cierta inmadurez propia, una racionalidad en trance de su propia constitución.

Si bien esta visión de inhabilidad de la mujer para el pensamiento y la acción intelectual ha decaído en tiempo presente a partir de las luchas reivindicatorias que desde hace tiempo han comenzado en Occidente, cabe considerar el hecho de que en el presente las mujeres tienen mayor reconocimiento social. Pero también hay que reflexionar sobre estrategias y alternativas dado que las respuestas no son simples y aún hay mucho por de-construir y reconstruir. Es un camino arduo, conflictivo y un tanto azaroso, pero hay en las mujeres feministas una vitalidad renovada por la que no dejan de protagonizar luchas por “[...] la profundización de la igualdad y la emancipación” (Carosio, 2012, 10).

Las reflexiones críticas que expresan estos escritos tienen en su matriz teórica la intención puntual de abandonar el concepto de trascendencia, las categorías a priori, los juicios analíticos de la razón pura y en su lugar intentan proponer la tendencia hacia la perspectiva de una lógica incluyente que abogue por la igualdad formal y material de los sujetos. Esta se conforma en una idea fuerte que parte de la percepción real de que la mujer, por estar excluida del escenario concreto de la política y de sus acciones prácticas, hace que su reflexión se torne más sagaz e incisiva. Ello, puesto que, “[...] las voces de todas las mujeres [...] como pensamiento crítico, utopía ético política ofrecen importantes contribuciones para el pensamiento contemporáneo” (Carosio, 2012, 12). Percepción que se hace real, cobra cuerpo fáctico, material, en la interpelación a los sistemas instituidos como productos de una razón auto-centrada en los principios básicos de la modernidad, produciendo disrupciones.

En este marco se puede pensar que, dentro de estos lineamientos, no hay lugar para las ingenuidades y que en las exclusiones sentidas y consentidas tiene su razón de ser la permanencia. Esto, dado que los mismos se dan en un contexto en el que los campos de participación social y política se conforman como campos de combates

y no como campos de debate abierto a toda participación. En esta circunstancia, es imposible analizar cada detalle, y esta reflexión tiende a traer al plano comprensivo del discurso el hecho de que el punto de partida no será el ser es, la nada no es, tampoco sólo hay ser, sino la reinscripción puntual entre los seres, porque si hay cohesión hay sentido y, por lo tanto, la vida se hace experiencia sin menguar la inclusión de la sensibilidad en los escritos.

3. Dar cuenta de los intersticios

Lo típico del campo epistemológico que habitamos, es la resistencia al enfoque integrador que proponemos, que proviene de distintos campos del saber. El punto de partida de la crítica ha de ser la mística inmanente acerca de la subjetividad como proceso que es tematizada desde las diversas disciplinas como un tránsito que se da de manera particular en las mujeres. Buscar los intersticios es poner en jaque la consabida inmadurez para lo racional que nos ha legado la historia del conocimiento en Occidente. En este sentido, las praxis del presente hacen visible un posicionamiento crítico y audaz, una reflexión que opera develando aquellos esquemas racionales clásicos por los que se ha cercenado intencionalmente la puesta en el plano discursivo del pensamiento crítico de las mujeres y por lo tanto de sus posibilidades de acción concreta en el campo filosófico y político. La exigencia de ocupar los lugares de gestión se hace ineludible frente al conglomerado de conflictos que atraviesa la sociedad contemporánea. Pero ello exige considerar que, a pesar de las resistencias que subyacen a la apertura, la búsqueda de conformar un pensamiento propio e interpelante es siempre “una idea tensa”. La referencia a un modo de pensar la realidad más allá de los esquemas consabidos, parte de la toma de conciencia de las exclusiones que continúa generando el modelo político contemporáneo. Tal afirmación proviene de conocer y reconocer que éste refuerza, en tanto que sublima la idea de un yo “masculino” como centro que dirige las prácticas sociales y políticas dentro del marco de la tradición eurocentrista, dado que el mismo sigue reproduciendo la asunción de roles en función de preservar las buenas costumbres.

Los espacios de presentación y representación debieran ser puestos en escena desde una simetría formal e incluyente de las diversas miradas o enfoques que atraviesan la sociedad contemporánea. Si se persiste en mantener las asimetrías, se reproduce la clausura filosófica, política, material, intelectual y del lenguaje que provienen de otras geografías corporales. Puede inferirse de ello que las ideas que conforman la crítica buscan hacer evidente que “[...] el debate teórico político que se desarrolla acuciado [...] por la crisis civilizatoria [...] afecta de manera específica a las mujeres” (Valdivieso, 2012, 20). Esta toma de posición epistemológica y práctica en la urgencia intelectual y política alimenta las resistencias de las mujeres feministas en el presente y lo hacemos siendo conscientes de que hay un alguien “[...] para quien el decir y el andar se tornan trazados puntuales de referencia que se instalan en un espacio distante de las delimitaciones de ayer” (Gallastegui, 2012, 12). En ello radica la fuerza puntual de estos escritos siempre tendientes a hurgar en los pliegues, a buscar puntos de fuga, a superar los márgenes de la exclusión y a promover la integración del otro ser dentro de un marco categorial que se reconoce por la diversidad de

sus aportes. En tal sentido, la escritura expresa las huellas, materiales y formales, de aquellas que nos han antecedido, mujeres que actuaron llevando el cuerpo a las arenas del debate aún a costa de su propia existencia. Ello nos exige pensar a las mujeres, como alteridad no reconocida por la lógica de una razón excluyente que se mantiene operando en el campo formal y material de las disputas geopolíticas y epistémicas dentro del mapa intelectual de América Latina, ya avanzada la primera década del siglo XXI, y en el lugar que le corresponde dentro del marco de los Derechos Humanos a la libre expresión.

Son estas, entre otras, las razones que invitan a profundizar en las matrices del pensamiento, a inscribir en sus intersticios una filosofía que tematiza el ser de unas y de otras como un trazado de violencia que se hace patente a la luz de los acontecimientos recientes. A estos eventos cada vez más frecuentes responden los hechos concretos de salir a las calles poniendo el cuerpo. Estas son acciones que demandan una perspectiva epistemológica que supere los márgenes instituidos de legitimidad, constituyéndose en marco teórico de todo debate filosófico-político que nos involucra es este tiempo. Porque las mujeres hemos aprendido “[...] de manera brutal que los partidos políticos no son espacios receptivos y que si no levantábamos nuestros asuntos nadie lo hará por nosotras” (Vargas, 2016, 196).

Esto es, sin duda, reflejo de la responsabilidad epistémica asumida que se expresa a viva voz en un alegato disidente, entablando con ello batallas conceptuales, gestuales y corporales desde una comprensión del ser abierta a las diferencias. Urge fortalecer y avanzar en la visión de conjunto que conforman las mujeres feministas latinoamericanas para renovar el imaginario social del ser mujer saliendo al cruce de los colonialismos instalados y naturalizados, sea tanto “[...] de lo discursivo, de la corporeidad, de la economía, de la política, la liberación y la diferencia [...] las mujeres se reconocen en su historia pero el mayor conflicto es el relato de América Latina” (Gargallo, 2007, 17). De allí que, la emergencia y continuidad de tal empresa demanda construir un espacio vital de referencia presente y futura que posibilite despojarse de las categorías interpretativas por las cuales las mujeres hemos permanecido en los márgenes de los relatos instalados, siendo habladas por otros.

4. Latinoamérica el trazado del feminismo epistemológico

Desde mediados de siglo XX el feminismo latinoamericano está cobrando cada vez más fuerza militante y pensamiento situado; ello es producto de una locación marginal al imperio global del capital que pretende afianzarse en todo el territorio. Tal desplazamiento geopolítico-epistémico se patentó incluyendo en ella las mujeres mestizas, indígenas, negras, inmigrantes y de demás expresiones culturales de América Latina. De ello se sigue que, desde este enfoque latinoamericano general y de Argentina en particular, no se han logrado superar las delimitaciones en los diversos campos epistémicos, económicos, políticos, impuestas por las grandes potencias que dominan en gran medida el escenario mundial. Esto por cuanto en el marco formal de las ideologías imperiales, estas se implantan en el territorio a la vez que son reforzadas por las conciencias subalternas de nuestros/as compatriotas, de allí su permanencia y fortalecimiento. Ante la toma de conciencia crítica de la mujeres

acerca de las imposiciones de antaño, hoy se hace interpelación, fuerza, demanda, y provocación, que cobran voz, sonido y discurso, curso creativo que se inscribe fuera de la razón decimonónica androcéntrica-masculina.

La tarea en ciernes evidencia que “[...] la mujer recupera la semántica propia de su territorio, constituyéndose en la diferencia teórico y práctica que restituye unicidad al ser de su alienación inicial provocando rupturas en la hegemonía interpretativa” (Femenías, 2007, 28). En esta instancia, la palabra de las mujeres hecha filosofía, salta el cerco de la razón moderna y escéptica posmoderna involucrándose con lo político, acción puntual que produce disonancias en el recorrido unilíneal y androcéntrico del conocimiento en Occidente cobrando hoy cierta visibilidad. Pues la feminidad siempre ha provocado disrupciones al paisaje chato de las masculinidades cuando irrumpe con el mapa sonoro de otras voces, con la inclusión sincrónica del cuerpo y de su ritmo, cadencia que va de unas a otras miradas, espacios de interacción donde el cuerpo de unas se va adecuando al ritmo de los otros cuerpos. Conjunción sensible que sobreabunda la interpretación básica del método y se inscribe bajo la piel como alegoría vital del encuentro.

La provocación racional-sensible-corporal y apátrida de legados, busca por sus propios medios desinstalar la representación formal de un feminismo intelectual de clase y en su lugar propone salir de este plano incluyendo en él a las excluidas del sistema. Esta alteridad pobre, marginal, sabe de qué habla cuando habla con voz propia instruyendo narrativamente acerca del otro sentido del discurso. Este es, sin duda, un recorrido en imágenes sobre las desgarraduras, las cicatrices y las huellas en los cuerpos que no pueden asirse con los conceptos y busca una traducción desde la entraña misma de ser y de habitarse mujer en nuestra América. Puesto que:

Hoy como nunca se da una reflexión sobre el sujeto y los cuerpos, el tema es quiénes han ocupado el lugar material de esta reflexión postergada y por qué la preocupación se ha limitado al cuerpo sexuado y generalizado sin poder articular una pregunta por la manera en que las políticas de racionalización y empobrecimiento estarían también definiendo los cuerpos que importan en una región como Latinoamérica. (Espinoza Miñoso, 2009, 3).

Estamos poniendo en evidencia las exclusiones y discriminaciones en tiempo presente, contexto epocal donde algunas voces se perciben como un sonido discordante en las epistemologías legitimadas falologocéntricas porque interpelan el trazado unilateral del ejercicio de la palabra en los diversos escenarios epistémicos exponiendo otras razones, unas que involucran la experiencia de existir en un marco inusitado de violencia epistémica instando a la reflexión profunda de los actos y de los fundamentos que dicen legitimar este estado de la cuestión. Estas críticas exponen las asimetrías existentes y hace de las mujeres actoras revolucionarias de una época en un contexto distópico progresivo donde el acto de decir se inscribe en los bordes, fruto de las tensiones filosóficas, políticas y epistémicas que dominan las disputas en los ámbitos académicos de la geopolítica actual. Marco del relato que busca no redundar en el discurso con aquellos aspectos que muestran, en tanto que anulan, el derecho a la palabra.

La reflexión profundiza el gesto hacia los polos de la gestión del poder y de los procesos intersubjetivos buscando aportar a la política otra visión de la realidad en la conjunción antes que en la dispersión. Ello genera un cúmulo de interrogantes que no sabemos si buscan respuestas afuera o hacia adentro mismo del propio sentir-pensar; solo sabemos que estos motivan la revuelta dando la imagen de una diáspora epistémica que persigue lograr su propio destino. ¿Cuál es el imaginario social a la hora de posicionarse ante una mujer para un cargo político? ¿Cómo se interpreta desde la opinión pública el discurso político de las mujeres? Consideramos que hay que andar y deliberar desde la simetría formal de los enunciados y las lógicas para operar con eficiencia en una sociedad que descrea de la razón femenina y la sigue considerando en gran medida a nivel de la emocionalidad, ya no hay lugar para ingenuidades, pues las luchas y las batallas han de dirimirse en un mismo campo. Porque en las prácticas sociales, sexuales, políticas, económicas, epistémicas apuntamos a la deconstrucción-reconstrucción con una impronta filosófica de alto impacto.

Estas críticas conforman un cúmulo de acciones que persigue la puesta en juego de la reflexión crítica de las mujeres feministas, máxime cuando insistimos en ser llevadas al plano de la política como posibilidades plena de concretar en la prácticas el desarrollo puntual de las ideas. Estos son puntos a partir de los cuales se promueve un estatus del ser menos excluyente. Porque cada conformación ideológica se constituye en y con otros y otras. La interpelación que manifestamos pone en evidencia la fuerza creciente de las demandas de las ideas emergentes concibiéndolas parte de una dinámica por la cual el campo político-filosófico y ético está en constante reconstrucción. Ello es una visión conjunta del mundo que debiera ser el punto de partida para pensar y actuar. En este marco ha de impregnar “[...] la reconstrucción de una feminidad resignificada positivamente [...]”. Hay una práctica política antirracista y antisexista que valora los aportes a una historia en la que las mujeres han sido invisibles (Femenías, 2005, 171). Es decir, estos son planteos auspiciosos que ponen al descubierto la intención integradora del pensamiento y la acción mancomunada y solidaria que perseguimos con la intención firme de aportar otra visión de la filosofía y de la política desde la proyección feminista que exponemos en el campo epistemológico contemporáneo que tiende a la contextualización histórica y corporal de las ideas.

Continuar con el desarrollo de estas tesis, dentro de la medianía cuerpo-mundo-pensamiento, exige considerar que la configuración de las mismas, dentro del campo filosófico puntual, nos llevan a entablar batallas metodológicas e interpretativas buscando promover otras dimensiones del lenguaje y de la acción. Por ello, cabe señalar la necesidad perentoria de considerar las implicancias intersubjetivas que exponen los colectivos sociales de mujeres feministas de abogar por la conformación crítica de un marco filosófico y político, es decir, epistémico, con mayor intensidad y despliegue, uno en el que se integren todas las opciones y adhesiones al paradigma feminista hoy. Es un presente, en el que las subjetividades entran en diálogo, en conversaciones donde las contingencias y las divergencias se constituyen en parte fundamental de este proceso social siempre inconcluso. “Las mujeres de todo el continente estamos invadiendo calles, plazas y demás lugares públicos exigiendo ser escuchadas” (Fernández, 2006, 117).

Precisamente, retomar aspectos de los párrafos anteriores nos orientan en la continuidad de este recorrido y en la responsabilidad de hacer inteligible las ideas que se cruzan y entrecruzan trazando vías inéditas de acción, es decir, buscar las huellas en el relato implica reconocer que estamos haciendo referencia a la experiencia de escribir y re-escribir vivencias y comprensiones que de por sí se constituyen en un alegato insustituible para que “[...] los silencios y las voces en América Latina.” (Argumedo, 2009, 18) hagan rebelión, una revelación por la que el ser, nuestro ser, se involucre con su geografía personal, territorial y de su cultura con intenciones firmes de expresar otras cartografías sociales y corporales sin pretensiones de abstracción ni logicismos. Su riqueza radica en la inscripción de un trazo como innovación semántica que descrea de lo universal y se afina en lo particular. Hacer filosofía y política exige prestar atención a los dominios saturados de exclusión constitutiva o estructural, buscando reformularlos.

La confrontación semántica tiene como punto de anclaje un pensarse y un sentirse fuera de la ajenidad histórica que nos atraviesa, percepción intersubjetiva en la que se hacen visible las distintas fracciones que conforman lo social y sus imaginarios, cuestión que exige un rediseño de lo político-social para romper con aquellas formas de organización que han permanecido inmutables a lo largo del tiempo. Este desafío, llevado al plano de la acción interpelante, cuestiona la matriz unidireccional de los discursos, del lenguaje cifrado y descifrado en el marco formal de la razón, hegemonía interpretativa que hoy busco exponer a la reflexión para deconstruirla desde otra visión epistémica, una que aprendió del sincretismo las voces ancestrales y se anima a traducirla.

La inclusión de las mujeres al debate político contemporáneo busca descorder el velo de lo obvio del relato decimonónico centrado en una sola visión, la de los hombres, y hacer visible los supuestos que desde el marco del discurso siguen abonando su exclusión. Cabe reconocer que en muchos casos la teoría feminista recupera el aporte de diversas intelectuales incluyendo en ellas las disputas por la de-colonialidad, del saber, del poder, del pensar, del ser, procurando pensar una interculturalidad que incluya los cuerpos. “Ha habido, sin dudas ampliación de los espacios de participación política más activa de las mujeres. Sin embargo los riesgos de cooptación o silenciamiento han comenzado a ser prácticas políticas que restringen su audibilidad (Vargas, 2016, 206). La visión del mundo de nosotras las mujeres feministas trata de incorporar una dimensión del lenguaje en la que se articulen razón y sensibilidad, dando lugar a un renovado panorama interpretativo, preguntándome acerca de si la imposibilidad del habla o de la escucha de aquello que las mujeres dicen en contextos geopolíticos más amplios responde en gran medida a los nexos existentes entre poder y conocimiento en la medida en que estas hacen visibles las implicaciones políticas en la producción y distribución del conocimiento.

Para las mujeres de América Latina, las implicaciones sociales, y por lo tanto políticas, a las que hago referencia, tienen diversos matices: la dominación corporal, material, intelectual, jurídica y del lenguaje que domina el contexto epistémico desde hace siglos, hace imprescindible la emancipación intelectual-social-sexual. Los márgenes que impone la razón se resisten a que toda forma de expresión verbal y discursiva trasgreda el horizonte formal del lenguaje. Las mujeres feministas

latinoamericanas pretenden una “de-colonización discursiva tanto de las hegemonías feministas del Sur, como de las del Norte” (Espinoza Miñoso, 2009, 7). Para lograr hacer entendible esta tesis, es necesario abandonar aquella kantiana noción de inmadurez que se le ha arrogado a la mujer desde hace siglos y considerar que la subjetividad es un proceso de autorreflexión que no hace distinción de género. La conciencia crítica acerca de este proceso en las mujeres cobra fuerza y emerge rompiendo con el supuesto de que la mujer es una subjetividad nómada o trashumante, pre-juicio con el que se fundamentara su exclusión. Estoy haciendo mención directa a una visión del mundo que incluye en el proceso racional y organizacional de lo social y político a la imaginación, territorio fértil para pensar críticamente haciendo de cada acto, en y con otros seres, un acontecimiento.

El feminismo como movimiento social y político colectivo busca un cambio radical partiendo de principios y valores comunes para diferenciarse entre sí en algunos aspectos conformando grupos con diversas temáticas, actitudes y lenguajes que le darán su propia fisonomía. El mundo de la vida instruye acerca del mundo del lenguaje y de sus variaciones semánticas a partir de formas imaginativas de pensar, sentir y actuar con los que las mujeres buscan la emancipación de las distintas formas de exclusión de las diferencias “[...] se busca un discurso propio para ganar autonomía [...], se inicia un proceso de reflexión interpersonal de reflexión crítica acerca del bagaje político-cultural que motiva tales acciones” (Vargas, 2016, 201).

Todo cuestionamiento genera, sin duda, una reescritura en la cual el despliegue del marco de referencia instruye acerca de la posibilidad del mismo, de dar lugar a exponer otros alegatos. Entiendo que llevar la experiencia concreta a la escritura implica, cuando se trata del abordaje político, filosófico, desentenderse en cierto modo de la radicalidad normativa habitual y, por consiguiente, de las vertientes ideológicas que expresan ciertas modalidades del discurso. Las cuestiones relacionadas con el género y, de modo más general “[...] con el estatuto y la representación de las mujeres, están ausentes o se las aborda superficialmente en las distintas áreas problemáticas y geopolíticas en debates y simposios contemporáneos” (Braidotti, 2004, 56). Es decir, se debe actuar reinscribiendo la historia de los seres desde otra percepción del tiempo y del espacio, apuntando al quiebre estructural de los relatos que en el presente permanecen como hace siglos intentando sostenerse como un trazado argumentativo que analiza, describe y estipula los modos de articulación entre este, las prácticas políticas, el dato y la gestión puntual de los saberes, acciones en las que las mujeres han sido excluidas o incluidas selectivamente. Esto en la medida en que la inclusión a la que hago referencia exige de teorías que sustenten las prácticas políticas puesta en acto en igualdad de condiciones y derechos, terminando con las postergaciones. El riesgo de no someter las prácticas políticas a la crítica interpersonal constante, puede producir una acción espejo de las políticas que las mujeres decimos superar.

Siguiendo el curso de estas reflexiones, quiero señalar que, en Argentina, hay un recorrido histórico que vincula a las mujeres con la política. Pero ello no implica que, en cierto modo, lo haya hecho siguiendo el patrón teórico de la política clásica, cuestión de marco que no vamos a profundizar, pero que es necesario mencionar poniendo de manifiesto el coraje y la convicción humana que desplegaron la mayoría de ellas desde distintos lugares de enunciación en la gestión del poder. En tiempo presente,

las exclusiones de ayer aparecen en los distintos espacios sociales, intelectuales, filosóficos, epistémicos, políticos apuntando a la inclusión en los debates de este tiempo a aquellos movimientos de mujeres feministas en sus diversas orientaciones. Colectivos sociales que se expresan como movimientos reivindicatorios emergentes y que cobran fuerza política en la medida en que se articulan con agrupaciones políticas de distinta índole, básicamente de izquierda en Argentina y en gran parte de América Latina.

La reflexión crítica que expongo a la mirada de las otras, retoma los avances epistemológicos de otras geografías y los reinterpreta en función de conformar un marco teórico sustancial que recupere como aportes de singular valor lo que otras han hecho, integrándolo. El ser no se reconoce en soledad y las mujeres sabemos de ello porque ellas “[...] han sido capaces de sobrevivir en la memoria colectiva a pesar de los hostigamientos o la represión [...] Líneas que recuperan las tradiciones culturales populares propias de nuestra América profunda. (Argumedo, 2009, 25). En el sostenimiento cultural, en las ceremonias sincréticas con las que las mujeres desafiaron el exterminio del cuerpo, de la religiosidad, del tiempo, del espacio, de la vida, es decir, en estas prácticas estratégicas de supervivencia, están inscriptas las huellas de una historia social y política que no ha sido puesta en el relato pero que como trazado histórico hay que recuperar.

El desafío de estas reflexiones es que las mismas despliegan un aspecto no considerado relevante para la teoría política anclada en la razón filosófica de la modernidad, dado que intento hablar de tiempos y de pensamientos plurales, de experiencias concretas que integran las diferencias provenientes de ideas, y que hoy se expresan como una avanzada crítica de los contextos políticos donde lo “moral” pretende abundar en el dato sin considerar la puesta en juego, en la gestión del poder, un lugar de relevancia, una teoría política representacional que no excluya o ponga cupo a la participación política de las mujeres. Porque en estas circunstancias, mi intención apunta a poner en evidencia que toda acción u omisión de aquellos aspectos concretos que afectan a la realidad social, debieran ser llevados al plano del diálogo, del debate o de la conversación abierta a otras dimensiones del lenguaje, aunque para ello es necesario re-describir los sentidos para adecuar los conceptos a la época integrando las y los más jóvenes al debate contemporáneo filosófico, político.

Si bien es cierto que esta perspectiva tiende a una apertura no esencialista de lo que las mujeres son, y en su lugar propone una concepción abierta de lo que el otro ser está siendo, social, sexual e identitariamente consigo misma y con los otros, ello demanda el respeto al derecho inalienable a ser partícipe de la política. En este sentido, abogo por la reconstrucción de la idea de lo que es ser habitándose a sí misma, toma de conciencia de hospitalidad negada al reconocimiento, tanto en las miradas, como del cuerpo y de la voz que desaparece, y no se hace audible en la sincronía voraz del presente. De allí que “[...] nos interesa tomar como eje de nuestras preocupaciones las crisis de un conjunto de categorías y herramientas teóricas para pensar las condiciones actuales” (Ciriza, 2002, 43). Si en verdad los actores sociales en el campo concreto de la política quieren mantener su fuerza discursiva, debieran considerar en ella la inclusión de otras voces y miradas, tanto como la percepción integrada de una cartografía de las diferencias, tanto formales (discursivas) y no

formales, tales como la corporalidad, el gesto, la sensibilidad, la imaginación, el azar, la incertidumbre y la razón como recurso necesario pero no excluyente de otras manifestaciones.

5. Conclusión

Dar cabida a la crítica audaz y nada sutil que pone sobre el tapete la emergencia de los colectivos sociales de mujeres involucradas con su presente, me exige tomar la palabra, interpelar lo real-discursivo demandando la igualdad de la mujer a condiciones sociopolíticas y epistémicas con mayor autonomía. En cuanto al campo intelectual, es dable considerar la inusitada militancia de los colectivos sociales feministas de llevar a las calles, al campo político, una racionalidad no estereotipada que concibe esta alteridad combativa como imagen, figura, materialidad del ser como analogado no circunstancial en la experiencia teórica y fáctica del pensamiento y de la acción en las presentes circunstancias.

En este contexto, la búsqueda de sentido produce hoy un cierto recorte epistémico que atraviesa el campo de las teorías y de las prácticas políticas, haciendo de ellas sinuosos trazados polisémicos, complejidad que pone en evidencia una noción de alteridad siempre inconclusa porque remite a una clasificación ideológicamente centrada en el perspectivismo masculino que domina el escenario de la política contemporánea sin poder afianzarse en toda su relevancia. Este constituye un punto de anclaje en el que se conjugan las visiones geopolíticas y epistémicas en América Latina sin considerar o considerando en menor grado las cartografías de las diferencias que conforman los grupos de mujeres feministas con sus adhesiones y distancias. De allí que la resistencia de las mujeres a ser consideradas como una racionalidad en estado meramente conjetural y sin historia reduplica su esfuerzo en pos de ganar autonomía y fuerza contestaría. En el mismo sentido y dadas las condiciones expuestas “[...] vuelve la incomunicación con el mundo porque este, pasó a existir como un a-significante donde todo se equivale” (Vilela, 2000, 352). La puesta en acción de esta perspectiva, demanda que la misma sea considerada como proceso continuado de desconstrucción-reconstrucción, puesto que este opera fuera del marco circunscripto del relato racional decimonónico apuntando a promover otras opciones. Es decir, estoy haciendo referencia crítica a visiones del mundo cerradas a las prácticas de integración puntual de otros saberes y pareceres cuya exigencia de inclusión se conforma hoy en un espacio tensional del discurso, dado que en este aparecen expuestas (como contracara), las resistencias de quienes han sido y son proclives a mantener fosilizada la noción de alteridad y el criterio de realidad.

Los análisis dan cuenta de que hoy se instala una ficción de apertura que se hace visible cuando en la confrontación se reduplican los esfuerzos buscando minimizar los impactos de quienes trabajan por una sociedad más igualitaria y un pensamiento emancipador. La puesta en escena obliga a desandar el camino sinuoso de los argumentos y contraargumentos, dando lugar a una nueva apuesta epistemológica “[...] ya que no se trata de la dialéctica entre dos diferencias que culmina en la síntesis manteniendo el estatus quo de las relaciones, sino de superar esta clausura” (Peñalver, 2008, 111) propugnando por el afianzamiento de una nueva semántica.

Podría decirse, extendiendo los límites de este razonamiento, que vale instruir a otras mujeres acerca de cómo redimensionar los márgenes de la racionalidad incluyendo aspectos que aborden la sensibilidad, el gesto y la experiencia para exponer las falencias de los fundamentos teóricos de ayer, para comprender los significantes de las acciones prácticas hoy. Ello sin duda involucra las prácticas políticas que intentan abordar resolutivamente la complejidad del mapa social del presente puesto que se hace sin tender a la inclusión de las alteridades y de la conflictividad que las atraviesa. Entendamos que la imaginación humana es una variable prácticamente imperceptible a la mirada del entorno, pero no por ello es menos rica que cualquier otro ámbito de expresión, máxime cuando se trata de desarticular el rígido trazado de los axiomas buscando ir más allá de la tautología y en su lugar producir la integración de otras razones y zonas de contacto con las que habilitar otras cartografías.

Cabe pensar aquí en la relevancia indudable de las huellas para la construcción de un relato, de una memoria que las interprete y traduzca reconociendo el valioso aporte de otras significaciones en la que cruzan estrategias, creencias e identificaciones en el terreno de la lucha política, social y humana, en la que las mujeres están exigiendo una participación igualitaria. En esta se juega la justicia y las políticas de identidad, el reconocimiento de las diferencias y las filiaciones identitarias del presente. “Los cambios sociales entre relaciones e historia y el modo subalterno de concebirse a sí misma/mismo parece hoy no contribuir a la construcción de dirección que encauce la praxis emancipatoria” (Ciriza, 2002, 44). Porque retomar la crítica formal, puntual, acerca de los fundamentos heredados no implica, de por sí, que las mujeres estén exentas de prejuicios y supuestos acerca de otras cartografías corporales, sexuales, de clase o discriminatorias acerca de la alteridad que las confronta cada día. “Muchas teorías feministas pese a que han dado cuenta de la omisión sexista, han dejado de lado otras referencias” (Okin, 1996, 185). En este sentido la tarea en ciernes es desandar las huellas de la exclusión y la marginación conformando con ellas un relato histórico referencial de toda crítica, sin quedarnos prendadas de ellas y en su lugar exigir “la participación de las mujeres en los debates políticos y en las políticas públicas” (Okin, 1998, p. 186) en un plano de igualdad.

En definitiva, quiero dejar en claro que parto de concebir una concepción de alteridad basada en el derecho humano básico de preservación de la vida, de la dignidad humana y del ejercicio pleno de la libertad; en estos confluye el proceso de subjetividad e intersubjetividad identitaria por el cual la crítica que expreso tiene como norte una teleología que no se cierra en sí sino que busca integrar todas las voces, las de aquellas y aquellxs seres excluidos de las instituciones sociales que conforman los sistemas, tanto el intelectual como el social, el político y el económico del presente, propugnando por la apertura hacia otros trazados discursivos, lo que amerita un distanciamiento. Esta nueva percepción del mundo de las mujeres feministas, que se da en los albores del tercer milenio, demanda para sí el reconocimiento, la solidaridad y la justicia, evitando la crueldad formal y material de las instituciones. Dado que para el escepticismo en auge, es un tiempo donde extinguirse y extinguir lo diferente sea la peculiaridad de las identidades nómadas, la subjetividad herida demanda reconocer que ello da en su propio núcleo de sentido constituyéndolas en desgarraduras, talladuras en la fina piel que recubre el cuerpo y que se busca sanar dando lugar a

una nueva tendencia humanista y solidaria. Porque, pensar y hacer filosofía desde las mujeres y para el mundo, es salir al encuentro de las otras en búsqueda de subsanar los tiempos de extrañamiento, de censura o de autocensura; ello implica sentirse capaz de superar el ciclo de mudez no electiva, buscando el anclaje político que haga perceptibles las resistencias y la autonomía del presente. Estas son las marcas que impone una nueva generación intelectual que, al menos como son pensables hoy, producen disrupciones en el trazado filosófico político, inscribiendo una nueva concepción de razón, una en la que las mujeres han sentado precedentes.

Referencias

- Argumedo, A. (2009). *Los Silencios y las Voces en América Latina*, Bs. As, Pensamiento Nacional.
- Bridotti, R. (2004) *Feminismo, Diferencia Y Subjetividad Nómada*, Argentina, Gedisa.
- Carocio, A. (2012). *Mujeres hacia el socialismo feminista en Venezuela*. En *Feminismo y cambio Social en América Latina y El Caribe*, CABA, Clacso.
- Ciriza, A. (2002). *Herencias y encrucijada feministas: la relación entre teoría(s) y política(s) bajo el capitalismo global*. CABA, Clacso,
- Espinoza, Miñoso, Y. (2009) *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional*. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* v.14 n.33 Caracas dic. 2009: pp. 3/7
- Femenías, M. L. (2005). *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Bs. As, Catálogos
- Fernández, Poncela, A. M. (2006). *Dificultades y aceptación social*. En *Nueva Época 'Año 19'*. Núm. 51. Mayo-Agosto: pp. 117
- Lugones, M. (2021). *Peregrinajes*, Bs. As, del Signo.
- Gallastegui, A. (2012). *Filosofía en los Bordes, una perspectiva de Género*, España, EAE.
- Gargallo, F. (2007). *Feminismo en América Latina*. En *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Caracas. 2007. Vol. 12 (28) Enero- Junio, pp, 16/17
- Okin, S. (1996). *Desigualdad de género y diferencias culturales*. En *Perspectiva Feminista En Teoría Política*, Barcelona.
- Peñalver, Gómez, J. (2008). *Ellos y nosotros y los otros*. En *Habitantes de Babel, Políticas y Poéticas De La Diferencia*, Barcelona, Laertes,
- Rivera, C. S. (2015). *Sociología de la imagen*, Bs. As, Tinta Limon.

- Valdivieso, S. (2012). Aportes e incidencia de los feminismos en el debate sobre ciudadanía y democracia en América Latina. En *Feminismo y Cambio Social en América Latina y El Caribe*, CABA, Clacso.
- Vargas, V. (2016). *Los feminismos, en el laberinto de las izquierdas gobernantes en América Latina. Reflexiones inacabadas*. Perú: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, PDTG y UNMSM.
- Vilela, E. (2000). Cuerpo inhabitables, Errancia, Filosofía y Memoria. En *Habitantes de Babel*. Barcelona, Laertes.
- Yañes, M. (2012). *Cubanas al capítulo*, La Habana-Cuba, Letras Cubana.

Érika Calvo Rivera
***En torno a lo poscolonial y lo decolonial en los
feminismos del Sur Global***

RESUMEN

Este artículo tiene como propósito exponer las genealogías, recorridos teóricos y puntos de convergencia y divergencia entre el feminismo poscolonial y decolonial que, desde la segunda mitad del siglo XX, se vienen configurando en distintas regiones del Sur Global. Ello con el objetivo, en primer lugar, de dejar constancia del modo en que dichas tradiciones del feminismo no pueden ser comprendidas sin ser pensadas en relación con las corrientes filosóficas poscoloniales y decoloniales de las cuales provienen. En segunda instancia, este texto también aspira a delimitar las singularidades del feminismo poscolonial y decolonial en contra de la tendencia eurocéntrica a homogeneizar las distintas aportaciones que, en el ámbito de las humanidades y los movimientos sociales, son llevadas a cabo desde las tres cuartas partes del mundo.

Palabras Claves: feminismo, poscolonialidad, orientalismo, violencia epistémica, colonialismo discursivo, decolonialidad, occidentalismo, colonialidad del poder, colonialidad del género, sistema moderno colonial del género.

Abstract: The purpose of this article is to present genealogies, theoretical trajectories and points of convergence and divergence between postcolonial and decolonial feminism that, since the second half of the twentieth century, have been taking shape in different regions of the Global South. The aim is, in the first place, to record the way in which these traditions of feminism cannot be understood without being thought of in relation to the postcolonial and decolonial philosophical currents from which they originate. Secondly, this text also aims to delimit the singularities of postcolonial and decolonial feminism against the Eurocentric tendency to homogenize the different contributions that, in the field of humanities and social movements, are carried out from three quarters of the world.

Keywords: feminism, postcoloniality, orientalism, epistemic violence, discursive colonialism, occidentalism, decoloniality,

Autor/ Author

Érika Calvo Rivera
Sur Global

**ORCID ID: 0000-0001-
6264-3405**

Correo:
**erikacalvorivera@gmail.
com**

Recibido: 03/08/23

Aprobado: 11/09/23

Publicado: 13/11/23

coloniality of power, gender coloniality, modern colonial gender system.

1. Introducción

Hacia los años setenta del siglo pasado se produce el inicio de la cuarta ola del feminismo¹. Lo hace de la mano de lo que Carolina Meloni (2012) conceptualiza como *giro de la conciencia feminista*, a través de la cual, por vez primera, el feminismo no dirigirá sus críticas, en exclusivo, al pensamiento androcéntrico y patriarcal, sino que se tornará sobre sí mismo para convertir en punta de lanza algunas de sus premisas por excelencia: la unidad del sujeto *Mujer*, definida con base en la diferencia sexual; la conceptualización del patriarcado como opresión transcultural y transhistórica, o la existencia de una única vía para la emancipación, son tan sólo algunos ejemplos de ello. Esta ruptura interna se habría venido fraguando, hasta nuestros días, de la mano de los feminismos críticos abanderados por aquellas mujeres habitantes del Sur Global y por disidencias sexo-genéricas que no se sentirían identificadas con un feminismo hegemónico cuyo sujeto por excelencia no habría sido otro sino el de la mujer blanca, cis-heterosexual y de clase media-alta (Espinosa, 2016; Montanaro, 2016; Oyhantcabal, 2021).

Es en este contexto donde surgen los conocidos feminismos del Sur Global, también llamados *feminismos periféricos* o *tercermundistas* (Medina, 2013; Meloni, 2012). En ellos, se agrupa la producción teórica y política elaborada desde los feminismos negros, chicanos, poscoloniales, descoloniales o comunitarios, entre otros. Desde distintos posicionamientos, todas estas corrientes habrían venido reivindicando, sin embargo, la necesidad de ampliar el alcance del feminismo a través de la consideración de la raza, la etnia o la clase como ejes de articulación social que también resultan constitutivos de la experiencia de las mujeres, rechazando así el supuesto de una opresión común vivida por todas ellas en virtud del género. Critican el feminismo clásico, en la medida en que, en su neutralidad frente a la raza o la clase, piensa a las mujeres como si de un grupo homogéneo se tratase, lo que estaría reproduciendo la misma lógica universal característica del pensamiento androcéntrico por aquel criticado y perpetuando, con ello, actitudes paternalistas, colonialistas y racistas hacia las mujeres que habitan las tres cuartas partes del mundo (Espinosa, 2016).

Si bien la totalidad de los feminismos del Sur Global pareciera compartir las críticas anteriormente mencionadas al feminismo hegemónico, es menester hacer énfasis en la diversidad de sus genealogías, postulados epistemológicos y quehaceres socio-políticos, para con ello no caer en una tendencia homogeneizadora de las aportaciones llevadas a cabo por tres cuartas partes del mundo que, a mi entender, es, también, eurocéntrica. Este es, precisamente, el objetivo de este trabajo: delimitar cuáles son las genealogías, principios y horizontes convergentes y divergentes del feminismo decolonial y poscolonial y el modo en que ambos se vinculan con las filosofías poscoloniales y decoloniales de las cuales provienen. Ello ante la constante confusión entre estas dos vertientes del feminismo, por lo cual lo poscolonial se habría convertido en una caja negra en la que toda producción teórica, realizada desde aquellas naciones con un pasado colonial, tiene cabida, o bien lo decolonial

habría sido conceptualizado como la proyección de lo poscolonial en *Abya Yala*², o, en su defecto, los dos habrían sido pensados como una y la misma cosa (cfr.: Camino-Esturo, 2017; Curiel, 2007; Gálvez & López, 2018; Knauß, 2012).

Con el propósito arriba descrito, la primera sección de este trabajo irá destinada a problematizar el origen histórico y geopolítico del feminismo poscolonial, así como a exponer, de la mano de dos de sus principales representantes, Chandra Mohanty y Gayatri C. Spivak, sus postulados más importantes. En segundo lugar, se abordarán los distintos intentos de las ciencias sociales y del feminismo por llevar a cabo una adaptación de los estudios poscoloniales al contexto latinoamericano. Estudiaremos, en esta segunda sección, el modo en que el fracaso de dichos intentos habría devenido en el posoccidentalismo y, finalmente, en el giro decolonial, por figurar este como más adecuado que la poscolonialidad en el reconocimiento de la larga historia de los estudios latinoamericanos por la descolonización. Incursionaremos, con posterioridad, en el proyecto de la red Modernidad/Colonialidad, por ser esta la manifestación más madura del giro decolonial, de la cual María Lugones, fundadora del feminismo decolonial, habría formado parte. Se espera, al final de este texto, que los y las lectoras tendrán las herramientas necesarias (si bien nunca agotadas) para identificar las influencias y principios teórico-filosóficos más importantes del feminismo decolonial y poscolonial, así como sus respectivos puntos de unión y de fuga.

2. Hacia un feminismo poscolonial. Una aproximación de la mano de Chandra Mohanty y Gayatri C. Spivak

2.1. En los entresijos de la crítica poscolonial: una breve genealogía

Comprender el feminismo poscolonial deviene en una tarea imposible si no se dilucida, con anterioridad, qué son los estudios poscoloniales y aquello otro en lo que consiste lo poscolonial. La poscolonialidad, en su acepción temporal, refiere a un período histórico que, iniciándose en 1947 con la independencia de la India, comprende los procesos de descolonización formal que, hasta la década de los sesenta, se habrían sucedido en aquellas regiones de Asia y África que habían estado bajo las administraciones de los antiguos imperios británicos y franceses. Discursivamente, por su parte, lo poscolonial apunta a aquel conjunto de obras literarias, académicas y culturales que buscaron desplazar, en el período postindependencia de las naciones surasiáticas y africanas, al conjunto de saberes instituidos por las grandes potencias imperialistas (Pinedo, 2015). La reflexión crítica sobre dichos saberes, agrupada alrededor de lo que actualmente se conoce como crítica o teoría poscolonial, es lo que constituye la poscolonialidad en su sentido epistémico. Dicho de otro modo: la teoría poscolonial haría mención al conjunto de reflexiones en torno al modo en que los saberes europeos habrían intentado representar al *Otro* en su diferencia colonial (Baanante, 2021; Young, 2010).

Cabe destacar que, a pesar de que la teoría poscolonial surge como una crítica a los saberes occidentales en su representación de la alteridad, se encuentra muy próxima, sin embargo, a los marcos teóricos y metodológicos que habrían sido forjados en esta región del mundo. El marxismo crítico, el psicoanálisis o el postestructuralismo

aparecen, *de facto*, como sus influencias por antonomasia (Young, 2010). Es más: diversos teóricos y teóricas (Blanco, 2009; Gilroy, 1998; Grüner, 1998; Mellino, 2008) entienden que los estudios poscoloniales se instituyen como la culminación de aquellos estudios culturales que habrían surgido en el Birmingham de los años sesenta con el propósito de estudiar la realidad cultural de las periferias inglesas como una esfera independiente de la vida social, contradiciendo así algunos de los postulados más elementales del marxismo clásico, cuya herencia, si bien decisiva en sus inicios, iría siendo abandonada paulatinamente en pro de la suscripción del giro lingüístico. Los estudios culturales llegarían, así, a su madurez con una mayor influencia del postestructuralismo que del marxismo, así como más preocupados por la etnicidad y el género que por la clase social (Blanco, 2009). Es en este momento cuando la teoría poscolonial emanaría, de acuerdo con teóricos como Eduardo Grüner (1998), Paul Gilroy (1998) y Miguel Mellino (2008), como la última de las grandes expresiones de los estudios culturales.

La publicación de *Orientalismo* en 1978, cuya autoría corresponde al crítico literario palestino Edward Said, es considerada el punto de inflexión en el florecimiento de los estudios poscoloniales, entre cuyos exponentes destacan Homi Bhabha, Chandra Mohanty, Benita Parry, o Aijad Ahmad. Todos ellos habrían emprendido en sus obras la tarea de reflexionar sobre la forma en que la alteridad y, en concreto, la de aquellas subjetividades que habían sido construidas en naciones colonizadas, figuraba representada en la literatura occidental. Ello con el propósito de mostrar, frente al marxismo clásico, cómo dichas representaciones culturales habían ejercido un rol infraestructural en el proyecto imperialista (Mbembe, Mongin, Lempereur, Schlegel, & Pons, 2008). En última instancia, la crítica poscolonial vendría a *interrumpir los discursos occidentales de la modernidad* (Bhabha, 1994, p. 199), esto es, a desafiar una epistemología moderna que suponía la posibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo del mundo, en detrimento de la injerencia de cualquier tipo de particularidad, histórica o geopolítica, en la que el sujeto epistémico se pudiese ver imbuido. Ello nos conduce a pensar en la teoría poscolonial como una de las caras de la crítica a la modernidad, cuyo envés no sería otro que el giro posmoderno que se habría producido, de manera casi simultánea, en los centros hegemónicos de producción de conocimiento (Blanco, 2009).

Una vez contextualizado el origen de los estudios poscoloniales en los períodos post-independencia de las regiones surasiáticas y africanas, y comprendida su naturaleza de crítica cultural (Mellino, 2008) frente a las representaciones que de Oriente estaban siendo realizadas por las disciplinas occidentales, nos disponemos, en la siguiente sección, a tender el puente de tránsito entre la teoría poscolonial y el feminismo poscolonial. Con este propósito, se llevará a cabo una incursión en el pensamiento de Edward Said y Chandra Mohanty. A través de ella, pretendo hallar las conexiones existentes entre el orientalismo que el autor palestino reprochará a las ciencias sociales europeas y aquel otro colonialismo discursivo que Chandra Mohanty identificará como transversal al feminismo hegemónico. No será hasta la última sección, por su parte, que se abordará el feminismo poscolonial de Gayatri C. Spivak, cuyas reflexiones, debido a su estrecho vínculo con la Escuela de Estudios Subalternos, resulta sui generis en lo que a su marco teórico y disciplinas de referencia respecta.

2.2. Del orientalismo de Edward Said al colonialismo discursivo de Chandra Mohanty

Orientalismo es la obra que, para muchos estudiosos, marca la pauta para el desarrollo de la teoría poscolonial. Con esta denominación, Said (2008) refiere al conjunto de discursos, no sólo académicos, sino también administrativos, imaginativos y culturales, con los que Occidente habría construido a Oriente como el Otro irrenunciablemente distinto al Yo. Dicho de otro modo: el orientalismo no sería otra cosa, sino la idea europea de Oriente. Sin embargo, lejos de constituirse esta como una representación genuina de la alteridad, advierte Said, aparece nada más que como la dimensión epistémica del imperialismo. En este sentido, el orientalismo es performativo, en tanto no describe aquello a lo que refiere [Oriente], sino que lo construye a través de su enunciación proyectando sobre él, a posteriori, una apariencia de naturalidad y esencialismo. En otras palabras: la literatura que sobre Oriente se produce en Europa no nos hablaría tanto de la realidad de Oriente, de acuerdo con el planteamiento de Edward Said, como de Europa y del imaginario en torno a lo oriental por ella producido en aras de garantizar la posibilidad de “dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente” (Said, 2008, 21).

Si bien el orientalismo no se manifiesta como un paradigma epistemológico neutral, resultaría ingenuo, concluye Said, calificarlo nada más que como una colección de mentiras que desde los centros hegemónicos se habrían difundido sobre Oriente. De ser así, estas no podrían haberse sostenido durante más de dos siglos. Su posibilidad de supervivencia residiría, por el contrario, en la potencialidad del orientalismo para imbricarse con la identidad de ambas regiones y con la subjetividad de sus habitantes. Si, como determinadas corrientes de la filosofía han venido sosteniendo, la identidad es, por naturaleza, excluyente, la afirmación de Europa como entidad ontológica no habría resultado posible sin la delimitación de sus fronteras y la exclusión de la alteridad. El orientalismo, a través de la asignación a Oriente de un conjunto de características exóticas y radicalmente distintas a las europeas, habría constituido, a fin de cuentas, la condición de posibilidad de la emergencia de Occidente: “Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura material europea” (2008, 19), reflexiona Said. La orientalización del otro se instituiría, en otras palabras, como la *conditio sine qua non* para la occidentalización del nosotros (Suárez, 2008). Con base en ello, se podría caracterizar el orientalismo como “[...] una práctica discursiva compleja por medio de la cual Occidente produce a Oriente [y, añadiríamos, a sí mismo] a través de un esquema cognitivo que enfatiza las diferencias entre los dos” (Suárez, 2008, 38). Su propósito: el de legitimar intervenciones neo-imperialistas de sujeción y control de Occidente sobre Oriente.

Si el espacio desde el que conocemos importa, entonces resultaría demasiado ingenuo creer que el feminismo, en tanto teoría ética y política desarrollada principalmente en el Occidente hegemónico desde el siglo XVIII hasta la década de los setenta del siglo pasado, estaría exento de los sesgos orientalistas que Said identifica en las demás disciplinas sociales. Ante la pregunta por el modo en que el orientalismo se manifestaría en los estudios feministas es Chandra Mohanty quien, a través de su concepto de colonialismo discursivo, explorará una primera respuesta tentativa. Si la diferencia entre Occidente y Oriente habría sido el producto resultante de la literatura orientalista europea, las categorías mujeres del Primer Mundo y Mujer del Tercer Mundo

habrían sido los correlatos producidos por el feminismo clásico, concluye Mohanty (2008) en su célebre artículo “Bajo los ojos de Occidente: la academia feminista y el discurso colonial”. Dos categorías que, argumenta la feminista india³, no sólo habrían levantado una frontera entre mujeres ahí donde no la había, sino que habrían proyectado los efectos de universalidad y homogeneidad sobre las mujeres habitantes de la periferia global, pensándolas en su conjunto como oprimidas unilateralmente en virtud de su género, víctimas de una cultura oriental (sea lo que ello signifique) caracterizada siempre como más patriarcal que la occidental, incapacitadas para la agencia y la emancipación, etc. Este ocultamiento de las diferencias por parte de la literatura feminista estaría ignorando, sin embargo, “[...] que los intereses de las educadas amas de casa egipcias de las zonas urbanas de clase media, por citar solo un ejemplo, sin duda no podrían ser vistos como iguales a los de sus sirvientas pobres y sin educación” (Talpade, 2008, 134), a la par que invisibilizando las luchas abanderadas por las mujeres habitantes del Sur Global a lo largo de la historia. De este modo, si el patriarcado habría hecho de los hombres los iguales y de las mujeres las idénticas (Amorós, 2005), el feminismo clásico habría hecho de las mujeres del denominado Tercer Mundo las idénticas de entre las idénticas.

De la misma forma que la creación discursiva de Oriente era pensada por Said, recuérdese, como elemental en la formación identitaria de Occidente, que Mohanty (2008) reflexionará en torno al modo en que la caracterización de las mujeres de la periferia, como la alteridad, habría resultado determinante en la construcción de las mujeres occidentales como el nosotras cuyas experiencias, intereses y demandas serían, posteriormente, elevadas a la categoría de universal por parte del movimiento feminista. Es así como, de acuerdo con su planteamiento, la descripción de las mujeres del Tercer Mundo como, necesaria e irrenunciablemente, “[...] religiosas (léase: no progresistas); orientadas hacia la familia (léase tradicionales); legalmente poco sofisticadas (léase: todavía no conscientes de sus luces); analfabetas (léase: ignorantes); domésticas (léase: retrógradas)” habría permitido la autorrepresentación de las mujeres occidentales, en última instancia, como “seculares, liberadas y en control de sus vidas” (Talpade, 2008, 149, 152). A este conjunto de “[...] estrategias textuales utilizadas por escritoras que codifican a las otras como no occidentales y por lo tanto a sí mismas (implícitamente) como occidentales” (113), esto es, a la construcción de la diferencia entre las mujeres de los centros y las periferias globales, con el borrado de las diferencias internas que ello supone para estas últimas, es a lo que Mohanty (2008) se referirá con el término de colonialismo discursivo. Su objetivo, así como el del orientalismo, no consistirá sino en el de establecer una jerarquía entre las mujeres de los centros globales y las periferias, pensando a estas últimas como víctimas pasivas necesitadas de la ayuda de las mujeres emancipadas del Norte Global. Ello supone un obstáculo, de facto, en la creación de un feminismo transnacional liberador para todas, todos y todes. Cuál es el papel que a las académicas feministas del Norte Global le corresponde adoptar o eludir en la construcción de dicho feminismo, es una cuestión a la que Gayatri C Spivak, desde el marco teórico de la subalternidad, intentará darle respuesta.

2.3. Gayatri C. Spivak: hacer delirante la voz de la subalterna en nosotras/os

Junto con Chandra Mohanty, Gayatri C. Spivak es una de las representantes por antonomasia del feminismo poscolonial. Su pensamiento debe ser contextualizado, empero, en el marco de la *Escuela de Estudios Subalternos*, cuya producción teórica, si bien terminó por ser comprendida como una escritura poscolonial de la historia, habría emergido en primera instancia como un proyecto historiográfico independiente (Chakrabarty, 2010). De la mano de Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty o Partha Catterjee, los estudios subalternos nacieron en torno a la década de los ochenta con el propósito de problematizar el modo en que la historia de la India moderna había sido escrita. En concreto, fueron dos los blancos de la crítica de los estudios de la subalternidad: (i) la lectura que los miembros de la *Escuela de Cambridge* habrían hecho del nacionalismo indio, percibiendo en él nada más que una estrategia adoptada por la élite indígena en aras de negociar con las autoridades inglesas el acceso al poder y al privilegio y, en segundo término, (ii), la percepción de este mismo fenómeno por parte de los partidarios del nacionalismo, que, como Bipan Chandra, pretendían caracterizar a los líderes nacionalistas como la encarnación de las fuerzas liberadoras del pueblo y causa última de la independencia (Chakrabarty, 2010; Guha, 1996).

Si la negación del carácter emancipador del nacionalismo parecía erigirse como una nueva versión del discurso colonial, tampoco el enaltecimiento de aquel resultaba satisfactorio en el cotejo con unos registros históricos que reflejaban el modo en que campesinos y obreros se habían levantado en contra de la dominación de las élites indígenas y sufrido, a consecuencia de ello, una fuerte represión (Chakrabarty, 2010). Es en el contexto del enfrentamiento entre estas dos lecturas históricas donde debe situarse el emerger de los estudios subalternos que, como si de una meta-historiografía se tratase, harían brotar el porqué del fracaso de ambas explicaciones del nacionalismo y la independencia de la India. De acuerdo con los teóricos y teóricas de la subalternidad, la carencia a la que los dos posicionamientos se enfrentaban no era otra sino su desconocimiento frente al papel agente de las clases subalternas⁴ en la construcción de la historia. En otras palabras: ambas interpretaciones habían abordado los acontecimientos de la India desde la política de las élites, pero desatendido una segunda esfera política que habría resultado decisiva en los procesos de independencia: la política de las clases subalternas, esto es, la política de un pueblo cuyos intereses nunca habrían sido fagocitados por una élite que habría fracasado en la construcción de la nación y ostentado, por ende, una dominación sin hegemonía (Guha, 1996).

La recuperación del papel de las clases subalternas en la construcción de la historia y su reconocimiento como sujetos agentes y creadores de su propio destino aparece, entonces, como el núcleo del proyecto de los pensadores de la subalternidad. Es en esta línea de pensamiento donde debe situarse, también, a la filósofa Chandra G. Spivak. Cabe mencionar, con todo, su distancia crítica frente a la empresa de sus compañeros, a los que reprochará: (i), la inexistencia de una perspectiva de género y el consiguiente *adelgazamiento* del sujeto subalterno (Banerjee, 2014), en la medida en que la homogeneización del subalterno bajo la figura del campesino⁵ suponía la anulación de cualquier posibilidad de narrar la subalternidad en los sujetos

feminizados; (ii), la caída en la trampa del pensamiento moderno al esencializar al sujeto subalterno en el ejercicio de reivindicar su agencia y, (iii), la creencia en la posibilidad, planteada por Foucault y Deleuze, de recuperar la voz de los y las sujetas subalternas sin mediación de la representación, lo que presupone, de nuevo, una ignorancia frente a las críticas radicales planteadas desde las teorías de la ideología y la deconstrucción derridiana al sujeto moderno (Bidaseca, 2013; Blanco, 2009; Collazo, 2009; Spivak, 2003).

En el afán por recuperar la voz del subalterno en la historia, los teóricos de la subalternidad estarían dando por sentado, *de facto*, dos supuestos: (i), que el subalterno es sujeto agente, con independencia de las élites, en la construcción del devenir histórico y, (ii), que es posible recuperar la voz misma del subalterno en la narración de estos hechos, yendo así más allá de la mediación que los y las historiadoras pudieran hacer de ella. Sin embargo, en su texto *¿Puede hablar el subalterno?*, Spivak (2003) hará uso del método de deconstrucción de Derrida en la refutación de ambas premisas. Si aceptamos con Spivak que, como consideraba el filósofo francés, el sujeto nunca se constituye de modo autorreferencial, sino que está siempre atravesado por el otro a través de los discursos que este proyecta sobre aquel, entonces el sujeto subalterno no puede ser sino caracterizado como un producto del pensamiento hegemónico, esto es, del imaginario colonialista (Blanco, 2009; Collazo, 2009). Al intentar recuperar la voz del subalterno, lo que en verdad estarían haciendo los historiadores de la escuela de Guha, no sería sino reproducir, en último término, las voces de la dominación. Es por ello que Spivak (2003) le concederá una gran importancia a las teorías de la ideología, en la medida en que estas permiten observar el modo en que las subjetividades se construyen y, *a posteriori*, dicha construcción cristalizada es el efecto de un sujeto que ha sido desde siempre sujeto (Collazo, 2009). Dicho de manera más sencilla: las teorías de la ideología nos capacitan para comprender cómo la subalternidad es un posicionamiento contingente originado por el discurso colonial y el modo en que, en consecuencia, no resulta posible aludir a un sujeto subalterno *puro* en el sentido en el que los estudiosos de la subalternidad concebían al campesinado: el subalterno no es más, en definitiva, que un efecto del lenguaje al que no se puede acceder, por ende, sino es por medio de la representación (Collazo, 2009).

Marcando su distancia frente a Foucault y Deleuze, y apegándose de nuevo a la teoría derridiana, Spivak (2003) rehuirá de la fantasía que implica creer que *el oprimido podría hablar por sí mismo*, en la medida en que considera que el anhelo por acceder a la voz de un sujeto subalterno unificado -el cual, recuérdese, no existe más allá del lenguaje- terminaría por naturalizar el modo en que aquel está siendo producido por la práctica discursiva. En otras palabras: la representación, si bien no deseable en última instancia, deviene en irrenunciable⁶. Referir a la posibilidad de recuperar en nuestras investigaciones la voz del subalterno sin la mediación de nuestra representación no aparece más, para Spivak (2003), que como el intento de velar y naturalizar un ejercicio representativo que ya está necesariamente implícito. El problema para la filósofa india no reside, entonces, en la representación de la alteridad subalterna a manos del intelectual, sino en la forma en que dicha representación tiene lugar y la responsabilidad adquirida frente al otro/a. Hasta el momento, dicha representación habría consistido, bien en un *hablar por el otro/a*, bien en la fantasmagoría de *permitir*

hablar al otro/a por sí mismo, lo que, en último término, terminaría por ocultar la voz del subalterno/a (Collazo, 2009). Para ejemplificar estos casos de lo que en su obra denominará como *violencia epistémica*, Spivak (2003) refiere al fenómeno del *sati* o autoinmolación de las viudas indias, ora condenado legalmente por las autoridades británicas, ora romantizado por las élites nacionalistas indias, pero que nunca comprendido en toda su complejidad debido a que la conceptualización de dicho fenómeno habría tenido lugar ignorando el posicionamiento de las viudas.

En textos como “Feminismo y teoría crítica” (1978) o “El feminismo francés en un marco internacional” (1981), Spivak se muestra muy crítica, como también lo habría sido Mohanty, con el modo en que el feminismo hegemónico habría representado a las mujeres subalternas, siguiendo una lógica similar a la que las autoridades británicas y las élites nacionalistas indias habrían adoptado en la caracterización del *sati*. Desde la fórmula de un *hablar por*, y no de un *escuchar a / hablar a*, concluye Spivak, el feminismo gestado en el Norte Global habría caído en la tentación de “[...]describir las experiencias de ‘mujeres del tercer mundo’ en los términos de la constitución del sujeto femenino occidental” (Morton, 2010, 117), con la consecuente violencia epistémica a la que aquellas mujeres quedan sometidas en tanto sus experiencias aparecen conceptualizadas desde imaginarios que no son los suyos propios. Así lo identifica Spivak, por ejemplo, a propósito de la lectura del cuento *La que amamanta*, en la teoría de la reproducción social del feminismo marxista. En este texto, Mahasweta Dev narra la historia de Jashoda, una mujer que, con el propósito de apoyar económicamente a su esposo con problemas de movilidad, es contratada como madre profesional para una familia de clase alta. En este sentido, más que ser la maternidad un trabajo no remunerado por cuyo salario es menester organizarse, Spivak percibe en ella un recurso que, en algunos contextos, ya se encuentra siendo monetizado en aras de garantizar el sustento de las familias empobrecidas (Morton, 2010). Este ejemplo, entre otros, evidenciaría el modo en que intentar representar la experiencia de todas las mujeres desde un marco discursivo que ha sido gestado desde la realidad particular de un tipo de mujeres igualmente concreto, está encaminado, irremediablemente, al fracaso. Es por ello que Spivak (1981) lleva a cabo un llamamiento a las feministas del Norte Global para que *desaprendamos nuestros privilegios* y, desde un *hablar a las otras* y un *volver delirante la voz de las otras en nosotras*, podamos avanzar en la construcción de un feminismo donde las experiencias, necesidades y aspiraciones de todas las mujeres, también de las subalternas, tengan cabida en su irreductibilidad discursiva.

Los anteriores párrafos han tenido como objetivo llevar a cabo una aproximación al feminismo poscolonial. Para ello, se ha optado por una vía de descenso desde las teorías poscoloniales y subalternas hasta las versiones feministas de ellas propuestas de la mano de Chandra Mohanty y Gayatri C. Spivak. La siguiente sección, desde un abordaje análogo, reportará el inicio del giro decolonial en *Abya Yala* tras la inadecuación que en el subcontinente se habría podido observar del marco poscolonial. Se expondrán así los puntos de convergencia y de diferencia entre lo poscolonial y lo decolonial para, con posterioridad, aproximarse al feminismo decolonial, el cual, al igual que el poscolonial, surgiría de una crítica interna a los estudios decoloniales y su carencia de una perspectiva de género.

3. El feminismo decolonial en Abya Yala

3.1. De la crítica poscolonial al giro decolonial latinoamericano: *El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos y la Red Modernidad/Colonialidad*

En los años noventa, la idea de lo poscolonial y lo subalterno empezó a adquirir una significativa relevancia entre un conjunto de intelectuales latinoamericanos que, afincados en Estados Unidos, se enfrentaban a la necesidad de pensar en las herramientas conceptuales necesarias para la redemocratización de los países del subcontinente y el confrontamiento a la nueva globalización capitalista tras el fracaso de un marxismo ortodoxo que, anclado en la teleología de la modernidad, era incapaz de dar cuenta de la realidad económica y política de *Abya Yala* (Beverly, 2004). Es así como, en torno al año 1992, se constituye en la *George Mason University* el conocido como *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*, alrededor del cual se agruparán John Beverly, José Rabasa, Patricia Seed, Walter D. Mignolo, Sara Castro-Klaren, Josefina Saldaña o Fernando Coronil (Blanco, 2009; Pinedo, 2015). A lo largo de ocho años, estos y estas intelectuales emprenderían la tarea de adaptar el marco teórico de la subalternidad y la poscolonialidad, el cual habría sido desarrollado en la India y otras regiones surasiáticas y africanas, al contexto latinoamericano. Pese a ello, eran muy conscientes de la existencia de una larga tradición de estudios latinoamericanos por la descolonización de la que no podrían hacer *tabula rasa* para imponer sobre ella los preceptos de la crítica poscolonial. Sería precisamente este fondo latinoamericano de cuño propio que subyacía a las reflexiones del *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* el que, entiendo, condicionaría el tránsito de lo poscolonial a lo decolonial.

En su manifiesto inaugural (Castro-Gómez & Mendieta, 1998), los miembros del grupo latinoamericano no pierden la ocasión, en efecto, de reivindicar los aportes de la *Escuela Subalterna de la India* en la recuperación de la historia de la clase subalterna campesina y en la ruptura que ello supone, no sólo con respecto a la historiografía nacionalista y colonialista, sino también frente a una corriente marxista para la cual el campesinado figuraba como un colectivo cuya conciencia no podía ser sino prepolítica. Su proyecto poscolonial latinoamericano habría de replicar, señalan, este tesón por desentrañar las voces de la subalternidad, poniendo énfasis, sin embargo, de una manera que los intelectuales indios no habrían hecho -a excepción de Gayatri C. Spivak y Chandra Mohanty-, en la pluralidad del sujeto subalterno⁷ y en la imposibilidad de constreñirlo al marco del estado-nación en la nueva era de la globalización. Pese a ello, el *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* reconoce también la influencia recibida por parte de los estudios latinoamericanos y movimientos populares que, desde los años sesenta, venían problematizando la cuestión de lo colonial, lo subalterno y lo nacional: desde la revolución mexicana y cubana a la teoría de la dependencia; desde los levantamientos estudiantiles de 1968 hasta el *boom* latinoamericano y la crítica al marxismo ortodoxo, y, finalmente, desde la revolución nicaragüense a la teología de la liberación y el influjo de la postmodernidad. El respecto a estas luchas y teorías originalmente latinoamericanas habría sido uno de los compromisos adquiridos por el *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*

desde sus orígenes (Blanco, 2009; Castro-Gómez & Mendieta, 1998; Pinedo, 2015). Es esta particularidad del devenir histórico e intelectual de lo latinoamericano la que, como adelantaba, habría conducido, a mi parecer, al abandono de la crítica poscolonial en pro del giro decolonial.

Una aproximación al pensamiento de Wálter Mignolo, integrante primero del *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*, y miembro después de la *red Modernidad/Colonialidad*, puede resultar de gran provecho en aras de iluminar la transformación de lo poscolonial en lo decolonial (Blanco, 2009). El supuesto que articula gran parte de la obra de Mignolo (2000, 2001, 2007) no es otro sino la convicción de que existe un estrecho vínculo entre el lugar de enunciación y la producción de conocimiento. Esto es lo que, en su terminología, se conocería como *geopolítica del conocimiento*. Hasta el momento, nada novedoso frente a la propuesta de autores poscoloniales que, como Edward Said (2008), ya venían advirtiendo que el lugar desde el que se construye el conocimiento importa, y mucho. Sin embargo, Mignolo (2001, 2007) da un paso adelante al asegurar que dicha relación va más allá de si el saber se produce en Occidente o en Oriente: debemos preguntarnos, también, en qué lugar concreto de Occidente o de Oriente está teniendo lugar la conformación de dicho conocimiento. Por ende, concluye el semiólogo argentino, si los saberes producidos son siempre locales, difícilmente la crítica a la modernidad y al colonialismo, que desde los países de Oriente es articulada, podrá ser análoga a aquella otra que puede ser fraguada desde los países que constituyen el occidente no hegemónico, esto es, los países latinoamericanos.

Es como resultado de lo anterior que Mignolo (2000, 2007) empieza a tomar conciencia de la necesidad de que las críticas a la colonización y la modernidad capitalista y eurocéntrica se adecuen a la realidad histórica de cada región pues, en última instancia, el imperialismo al que Gran Bretaña y Francia habrían sometido a los países orientales a lo largo del siglo XIX, deviene en inconmensurable frente al colonialismo español y portugués del siglo XVI, de igual modo que la crítica a las colonias de plantación o explotación no puede ser absorbida por las críticas a las colonias de ocupación. En consecuencia, si la posmodernidad había surgido como la crítica a la modernidad elaborada desde los centros hegemónicos de poder y la poscolonialidad, por su parte, como aquella otra realizada desde las antiguas colonias británicas y francesas, era necesario que los países de *Abya Yala* propusiesen su propia teoría crítica frente a la modernidad colonial capitalista. *Posoccidentalismo* es, en un inicio, el término elegido por Mignolo con este propósito (Blanco, 2009).

El orientalismo, había concluido Said (2008), se erige como el proceso de representación cultural y epistémica por el que Occidente se diferencia de Oriente. Mignolo (2007) considerará, sin embargo, que al orientalismo le había precedido el occidentalismo, entendido como el proyecto de incorporación de América Latina a Occidente como si de una extensión de Europa, y no como su diferencia, se tratase. Ello debido a la organización cristiana del mundo que, vigente en el siglo XVI, asociaba cada continente a cada uno con los hijos de Noé: Asia, con Sem; África, con Cam y Europa, por su parte, con Jaafet. Con la conquista de la que hoy se conoce como América Latina, el reto que se presentaba era el de hacer coincidir las nuevas cuatro regiones del mundo con la taxonomía judeo-cristiana. Para ello, reflexiona

Mignolo (2007), se emprendería la tarea de convertir a *Abya Yala* en una extensión del Occidente europeo, cuyas diferencias, al contrario que las orientales, lejos de ser enfatizadas, debían ser corregidas o, en su defecto, aniquiladas (Blanco, 2009). Hablar de posoccidentalismo aludiría, entonces, a la crítica al occidentalismo en el sentido anteriormente definido.

Ahora bien, el término de *posoccidentalismo* pronto sería abandonado en los estudios latinoamericanos, también por parte del propio Mignolo, en pro de la adopción de la terminología de lo decolonial, la cual, se argüía, permitía aprehender, no sólo los trabajos críticos con el occidentalismo, sino con toda forma de dominio colonial y abarcar, además, aquellas epistemologías-otras que proponían, inclusive desde cosmovisiones indígenas, nuevas orientaciones del mundo (Blanco, 2009). Habría sido la *red Modernidad/Colonialidad*, como se adelantaba, la encargada de promover este giro decolonial en el ámbito académico y superar así la inadecuación al subcontinente de un marco poscolonial al que habrían de criticar por diversos motivos. En primer lugar, los teóricos y teóricas del giro decolonial denunciarán el culturalismo que impregnaba los estudios poscoloniales, los cuales privilegiaban la conceptualización de la cultura como infraestructura puesta al servicio del imperialismo pero ignoraba, por contrapartida, la necesidad de un análisis económico-político que, para el caso del subcontinente, ya habría sido explorado por parte de las teorías de la dependencia (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Espinosa, 2016; Grupo de Estudios para la Liberación, 2010). En segundo término, cabe señalar que el marco histórico de referencia para la crítica poscolonial se focalizaba en el imperialismo del siglo XIX, lo que para los y las intelectuales de la red M/C devenía en una invisibilización del momento determinante para la configuración del sistema-mundo moderno que habrían supuesto los procesos de colonización de *Abya Yala* sucedidos a lo largo del siglo XVI (Blanco, 2009; Curiel, 2014; Grupo de Estudios para la Liberación, 2010). Finalmente, desde el giro decolonial se observará la necesidad de marcar distancia frente a las implicaciones del prefijo *pos* que acompañaba a los estudios poscoloniales, el cual suponía dar por superada la época colonial. Nada más lejos de la realidad, los miembros de la red M/C pronto se percatarán de que la independencia de los países latinoamericanos no había supuesto la desaparición del patrón de poder que los habría subordinado históricamente a las antiguas metrópolis (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Montanaro, 2016). Propondrán, entonces, la necesidad de diferenciar entre *colonialismo* y *colonialidad*.

Si el *colonialismo* denota aquella “[...] relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio” (Maldonado-Torres, 2007, 131), por *colonialidad*, concluyen los teóricos y teóricas decoloniales, debemos entender aquel patrón de poder que se forja con la modernidad colonialista y que, vigente hasta la actualidad, se caracteriza por una jerarquización, en torno al vector de la raza, de los países latinoamericanos sometidos históricamente a los procesos de colonización frente a las antiguas metrópolis. Esta jerarquía del poder atraviesa, de acuerdo con el planteamiento de Aníbal Quijano, las cinco dimensiones por excelencia de la existencia humana: (i) el trabajo y sus productos; (ii) la naturaleza y sus recursos; (iii) el sexo y la reproducción de la especie; (iv) la subjetividad e intersubjetividad y, en última instancia, (v), la

autoridad y sus instrumentos de coerción (Lugones, 2007, 2008; Quijano, 2014a, 2014b).

Quijano (2014a) apunta en sus obras el modo en que la conquista habría reconstituido, también, el sexo y sus productos, modificando las formas de parentesco propias de las distintas sociedades de *Abya Yala* y legitimando, a su vez, el acceso irrestricto de los hombres blancos a las mujeres indígenas y afrodescendientes. Todo ello de manera simultánea a la construcción del ideal de la feminidad moderna y la familia nuclear monógama que estaba teniendo lugar en Europa. Ahora bien, las reflexiones de Quijano, a ojos de María Lugones (2007, 2008, 2011), integrante de la red M/C, pero, a su vez, muy próxima a los feminismos de las mujeres de color estadounidenses, resultarán insuficientes en lo que al género respecta. Reflexionará Lugones, lejos de ser una esfera de la vida social en la que la colonialidad opera, el género aparece por sí mismo como un componente de la colonialidad. En otras palabras: toda colonialidad de poder es una colonialidad de género, esto es, el género es constitutivo de toda experiencia colonial y no una dimensión en la que esta opera. Por este motivo, la teoría de Quijano resultaría insuficiente en tanto la totalización con la que este concibe a la raza le impediría comprender la significativa importancia que el género habría adquirido en los procesos de colonización. Es de la síntesis superadora de la propuesta de Quijano y del marco de la interseccionalidad planteado por el feminismo negro que surgirá el feminismo decolonial.

3.2. Los orígenes del feminismo decolonial: María Lugones y el sistema moderno- colonial de género

Gran parte de las teóricas latinoamericanas sitúan el nacimiento del feminismo decolonial en la publicación, en el año 2008, del artículo de María Lugones “Colonialidad y Género” (Curiel Pichardo, 2014; Espinosa Miñoso, 2016; Montanaro Mena, 2016). En la elaboración de su pensamiento, como se adelantaba, son dos las principales influencias de la autora: (i), el giro decolonial y, en concreto, la teoría de la colonialidad de poder de Quijano, anteriormente explicada, y, en segunda instancia, (ii), los feminismos de color estadounidenses (chicanos, negros), con especial importancia de la interseccionalidad como herramienta metodológica. A continuación, se exponen las críticas internas que Lugones dirige respectivamente a la colonialidad de poder y a la interseccionalidad, así como su reformulación en términos de la *colonialidad de género* y la *fusión de opresiones*. Es desde ellos como podrá comprenderse su planteamiento del sistema moderno-colonial de género, el bastión conceptual por antonomasia del feminismo decolonial. En última instancia, se harán explícitos los puntos de convergencia y divergencia de la propuesta de Lugones frente a los postulados del feminismo poscolonial.

Una de las principales críticas que Lugones dirige a la colonialidad de poder de Quijano reside en la creencia de que, en su obra, el autor peruano estaría reproduciendo una concepción hegemónica y eurocentrada del concepto de *género*, caracterizada por la proyección sobre él del dimorfismo sexual, la heterosexualidad y la jerarquía patriarcal. En efecto, en la delimitación de las cinco esferas de la existencia humana, Quijano (2014a) refiere *al sexo, sus productos y la reproducción de la especie*

(289). Ello supone aceptar el supuesto del sexo dimórfico como biológico, siendo sobre él que la colonialidad de poder operaría en la reconstitución del género. Esta es una premisa que, sin embargo, Lugones no está dispuesta a aceptar, denunciando el modo en que, mientras Quijano parecería realizar un importante esfuerzo para combatir la naturalización de la raza, caracterizándola como una ficción más vinculada con una cuestión del patrón de poder mundial capitalista que con el fenotipo, no haría lo propio con el sexo, pensándolo como una categoría natural de la cual deriva la distinción entre lo masculino y lo femenino (Lugones, 2007, 139). En contraste, la filósofa argentina (2008), apoyándose en los estudios sobre la intersexualidad, concluirá: [...]lo que se entiende por sexo biológico está socialmente construido” (84).

Del mismo modo que Quijano estaría asumiendo al sexo y el género binario como natural, en su conceptualización del modo en que colonizados y colonizadores liderarían la disputa por el dominio del sexo [dominio consistente en el control de los cuerpos de las mujeres], también estaría aceptando la existencia en las sociedades precolombinas de una organización de género de carácter heterosexual y patriarcal. En cambio, arguye Lugones, no es necesario que todas las organizaciones de género sean patriarcales, ni tampoco que todas las sociedades se articulen en torno al género como principio ordenador. En esta afirmación, la autora de “Colonialidad y género” se fundamenta en los estudios históricos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017), quien, para el caso de los yorubas, dirime que el género no era un principio ordenador de la sociedad antes de la conquista, y de Paula Gunn Allen, quien defenderá la existencia de un régimen igualitario y ginecrático en algunos pueblos amerindios de Norteamérica. Con base en estas investigaciones, Lugones (2007, 2008) concluye que: (i), el género no es un eje estructural necesario de las relaciones sociales; (ii), el género no es necesariamente binario, heterosexual y patriarcal y, (iii), en *Abya Yala*, el género aparece como una invención colonial racializada al servicio de la deshumanización del varón y la bestialización de las mujeres indígenas y afrodescendientes (Mendoza, 2014a).

De lo anterior se deduce que, si bien la filósofa argentina valora de manera positiva la lógica de los ejes estructurales planteada por Quijano, entiende que la totalización con la que aquel concibe la raza le impide observar el modo en que esta se articula y se co-constituye con el género. Es por ello que la autora de *Peregrinajes* recurrirá a la metodología de la interseccionalidad propuesta por las feministas negras, erigiéndose esta como el segundo pilar sobre el que se construye el feminismo decolonial. Conceptualizada a finales de los años ochenta del siglo pasado por Kimberlé Crenshaw, la noción de interseccionalidad ha sido empleada desde entonces en aras de dar cuenta del modo en que las distintas categorías de clasificación social interactúan en la configuración de la experiencia de las personas, como si de un cruce de caminos se tratase (Crenshaw, 2012; Gandarias, 2017; Viveros, 2016). A pesar del gran valor metodológico que María Lugones (2005, 2015) le concede a la interseccionalidad, reconoce también, tal y como se expone a continuación, sus insuficiencias.

El gran problema de la interseccionalidad, reflexiona Lugones (2005, 2008), reside en su anclaje a categorías identitarias que, como *mujer* y *hombre*, resultan excluyentes y ciegas a las diferencias. Ello en la medida en que, en un ejercicio de homogeneización, cada una de ellas selecciona al dominante en el grupo como su norma. De este modo, “[...] «mujer» selecciona como norma a las hembras burguesas blancas

heterosexuales, «hombre» selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, «negro» selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente” (Lugones, 2008, 82). Si aceptamos, con Lugones (2008, 2011, 2015), que las categorías de *mujer* o de *negro* excluyen, por definición, a las mujeres negras, en su cruce, ahí donde ellas deberían estar situadas, en realidad sólo puede aparecer su ausencia. Es por este motivo por lo que las teóricas de la interseccionalidad, por permanecer en la lógica categorial, que es también una lógica de la opresión, sólo habrían sido capaces de revelar un vacío en el entre-categorías, pero no de dar cuenta de la experiencia de las mujeres negras. Lugones (2008, 2014) se verá así obligada a dar un paso adelante y proponer, frente a la interseccionalidad, la *fusión de opresiones*, una noción desde la cual reconocer que género, raza y clase aparecen siempre como co-constituyentes en una urdimbre y difícilmente separables entre sí.

Si raza, género y clase se co-constituyen, las mujeres racializadas no serían, entonces, del mismo género que las mujeres blancas, pues en ellas la fusión género-raza-clase se manifestaría de modo muy distinto (Lugones, 2005, 69). En consecuencia, concluye Lugones (2005), no existirían única y exclusivamente dos géneros, sino una multiplicidad de ellos, en virtud de cómo este interactúa con la raza en cada corporalidad. Esta ambivalencia es la que caracteriza, precisamente, al sistema moderno-colonial del género, término desde la cual Lugones (2008) intenta visibilizar que no sólo la raza, sino también el género, habría articulado las relaciones de poder en el período de la colonización. Ello a través de su proyección sobre las mujeres negras en forma de negación, bestializándolas primero y convirtiéndolas, en segunda instancia, en tantas copias de las mujeres europeas como fuesen necesarias para el capital. Nos encontraríamos así ante el lado oscuro del sistema moderno-colonial de género, históricamente ignorado por una *máscara feminista* que, a la par que proclamaba la unidad en la opresión de las mujeres, sentencia Lugones (2005, 2008), únicamente se habría interesado en combatir su cara luminosa/visible, esto es, aquella que aplica sobre las mujeres blancas, ocultando así su lado más violento, aquel al que las mujeres de *Abya Yala* tendrían que haberle hecho frente.

Llegadas y llegados hasta este punto, nos encontramos en disposición de dirimir, más allá de las distintas genealogías, en qué consisten los cruces y las divergencias entre el feminismo decolonial y el feminismo poscolonial. El punto de partida de ambos coincide, en efecto, en la crítica a un feminismo hegemónico que habría universalizado la experiencia de las mujeres del Norte Global en detrimento de unas mujeres de la periferia que habrían sido, bien condenadas a la diferencia, bien anuladas en su diferencia y asimiladas al *nosotras* occidental. Esta ambivalencia en la reproducción y borrado de las diferencias figura estrechamente vinculada, por su parte, a la distinción, por Mignolo (2007) observada, entre el occidentalismo y el orientalismo: si el orientalismo se erige sobre la exacerbación de las diferencias entre el Occidente y el Oriente, el occidentalismo permite la anulación de la diferencia del *otro* latinoamericano y su incorporación al *nosotros* occidental, aunque siempre en su condición de periferia. En este sentido, mientras las feministas poscoloniales se muestran muy preocupadas por la construcción de las mujeres de Oriente como la alteridad radicalmente *Otra*, el objeto de estudio por parte del feminismo decolonial versará, más bien, en entender los mecanismos por los cuales las mujeres colonizadas fueron asimiladas, a través de la

proyección del género, a las mujeres del Norte Global, como si de una copia inferior en lo que a su estatuto ontológico respecta, se tratase. En última instancia, cabe enfatizar la influencia de los estudios latinoamericanos y del feminismo negro y chicano en la gestación del feminismo decolonial. Por el contrario, son los estudios culturales los que adquieren un mayor eco en el feminismo poscolonial.

4. Conclusión

Las anteriores páginas no tenían como propósito el de llevar a cabo un análisis minucioso de los planteamientos de los feminismos poscolonial y decolonial. Por ello, son muchas las reflexiones que en su seno han tenido lugar, así como muchas de las figuras representativas de estos movimientos, las que han tenido que permanecer en el tintero. Considero, sin embargo, que una breve aproximación a los postulados y a las autoras clave de estas corrientes del feminismo era necesaria para alcanzar el objetivo descrito en la introducción: trazar los puntos de convergencia y de discrepancia entre los feminismos poscolonial y decolonial, para con ello contribuir al esclarecimiento de dos movimientos que han sido, en más de una ocasión, objeto de confusión y/o asimilación. Una falta de demarcación que, como señalaba en los primeros párrafos de la investigación, no considero baladí, sino constitutiva de la frecuente homogeneización de la producción teórica producida en el Sur Global, cuyas consecuencias resultan en la invisibilización de sus particularidades y diferencias.

El recorrido realizado en aras de la consecución del propósito señalado ha sido el siguiente: desde la exposición de la teoría poscolonial como crítica cultural y del pensamiento de Edward Said como uno de sus principales exponentes, hemos transitado hacia el feminismo poscolonial de Mohanty, primero, y de Spivak, después, poniendo especial énfasis en la crítica que ambas dirigen al feminismo hegemónico en su representación de las mujeres del Tercer Mundo. La segunda sección de este trabajo fue dirigida, por su parte, a dar cuenta de las insuficiencias de la poscolonialidad en el contexto latinoamericano y de la correspondiente necesidad de llevar a cabo una crítica de cuño propio a la modernidad colonial. El giro decolonial, se esgrimió, fue el producto resultante de esta necesidad, cuyos principales integrantes se agruparían en torno de la red Modernidad/Colonialidad, de la que también María Lugones, fundadora del feminismo decolonial, formaba parte.

La crítica al feminismo hegemónico en lo que a la esencialización del sujeto *Mujer* refiere, así como el análisis del vínculo entre colonialidad y género, se ha detallado, aparecen como los puntos de unión entre el feminismo poscolonial y descolonial. Sin embargo, son también varios sus puntos de fuga, de los cuales he intentado dar cuenta a lo largo de este trabajo: la distinta genealogía de lo poscolonial, vinculada con los estudios culturales, y de lo descolonial, arraigada en los estudios latinoamericanos, o la primacía que la representación adquiere en el feminismo poscolonial, frente al énfasis que el descolonial pone en el ámbito estructural. Son varias, sin embargo, las cuestiones que han permanecido en el tintero. Tal es el caso del estudio del tránsito del feminismo decolonial a los feminismos descoloniales que, de la mano de autoras como Ochy Curiel, Yuderkys Espinosa, Rita Laura Segato o Mágina Millán, entre muchas otras, ha sido propugnado en aras de aproximar la corriente decolonial del

feminismo a los movimientos sociales y de mujeres que en la calle tienen lugar. En este sentido, los feminismos descoloniales podrían ser caracterizados como una crítica tanto al feminismo poscolonial como al feminismo decolonial en lo que a su academicismo respecta. Por cuestiones de espacio, la problematización de la relación entre los feminismos descoloniales y el feminismo decolonial ha tenido que ser desestimada para este trabajo.

Para concluir, creo menester poner de manifiesto que el interés de este texto nunca ha sido el de trazar una ruptura irreconciliable entre un feminismo poscolonial y un feminismo decolonial que existen claramente en continuidad. Más bien, mi interés era el de profundizar, a través de su puesta en diálogo, en sus distintas genealogías y apuestas epistemológicas. Y es que, entiendo, es tan sólo en este respecto a la diversidad teórica y política que podremos encontrar la posibilidad de hacer del feminismo *la casa de las diferencias, más que la seguridad de una diferencia en particular* (Eskalera, 2004, 26), siendo este el horizonte último compartido tanto por los feminismos descoloniales como poscoloniales.

Notas

1. La historiografía feminista de habla hispana diferencia hasta cuatro corrientes u *olas* del feminismo que, con sus respectivos marcos teóricos, se extienden desde la Ilustración hasta la contemporaneidad: el feminismo ilustrado, las luchas por el sufragio que se sucederían a lo largo del siglo XIX, el feminismo de los años sesenta, caracterizado por la disputa en torno a la igualdad y la diferencia y, desde la década de los setenta, los feminismos críticos: negros, chicanos, lesbianos, poscoloniales, descoloniales, antirracistas. No obstante, desde el Sur Global, esta genealogía ha sido en numerosas ocasiones objeto de crítica, en la medida en que no toma en consideración las luchas que habrían sido enarboladas a lo largo de la historia por las mujeres de las tres cuartas partes del mundo y que difícilmente pueden ser circunscritas a una única ola del movimiento (Calvo, 2022; Paredes & Guzmán, 2014).

2. Etimológicamente *tierra de sangre vital* o *tierra en plena madurez*, *Abya Yala* es la denominación con la que los Kunas (comunidad precolombina que habitaba el actual Panamá y Colombia) se referían a su territorio (Walsh, 2017). En la *Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*, organizada con motivo del medio milenio de la conquista española, se acordó la recuperación de este nombre a fin de manifestar el rechazo a una América Latina que era por ellos pensada como producto de una invención colonial (Mignolo, 2007). También en este texto se apostará por su uso con el objetivo de dejar constancia del compromiso descolonial que a él subyace. No resulta posible, sin embargo, negar la realidad histórica de lo latinoamericano y es, por este motivo, que *Abya Yala* y América Latina se utilizarán de forma alterna.

3. Aunque es habitual que el término *hindú* sea empleado como gentilicio de aquel o aquella que habita en la India, para efectos de este trabajo se ha optado por emplear el adjetivo *indio/a* pues, a pesar de la carga peyorativa que históricamente se le ha atribuido a esta noción, entiendo que *hindú* refiere a aquel o a aquella que profesa la fe hinduista, excluyendo por ende a aquellos/as habitantes de la India que, bien practican otro tipo de religión (musulmanes o budistas, por ejemplo), bien se identifican como agnósticos/as o ateos/as (Guha, 1996).

4. Guha (1996) define a la clase subalterna como “la diferencia demográfica entre la población india total y todos aquellos que hemos descrito como ‘élite’” (32). Entre sus integrantes, el historiador incluye al campesinado, a la aristocracia rural o a los hacendados, especificando, sin embargo, que, para determinadas circunstancias, también estas clases podrían actuar para la élite.

5. En esto, los estudios de la subalternidad se diferencian de la *historia inglesa desde abajo* que, desde una perspectiva marxista, consideraba como sujetos de la historia a los miembros del proletariado, a la par que excluía al campesinado por considerar que se trataba de una supervivencia de la economía feudal y que, por tanto, no podía albergar en su seno una conciencia verdaderamente política. Por el contrario, los y las intelectuales de la subalternidad desligarán el poder de la modernidad del poder capitalista para dejar constancia de cómo la esfera de aquel es más amplia que la de este, de modo tal que atañe también a aquellos grupos que, como el campesinado, parecerían figurar como resquicios de economías anteriores a la capitalista. Es por ello que la clase agraria aparece para la *Escuela de Estudios Subalternos*, frente a aquello sostenido por el marxismo ortodoxo, como el ideal de subalternidad (Chakrabarty, 2010).

6. Si bien Spivak comparte las críticas al sujeto moderno en lo que a su carácter universal, autónomo y unitario refiere, en este punto se ve obligada a aceptar, de manera estratégica, la noción de sujeto; de lo contrario, se vería avocada al inmovilismo teórico y político. A esta concesión táctica es a la que denominará *esencialismo estratégico* (Chakravorty, 2008).

7. Así lo exponen en el siguiente párrafo de su manifiesto inaugural: “El subalterno -precisan- no es una sola cosa [...]. Necesitamos acceder [...] al siempre cambiante espectro de las masas: campesinos, proletarios, sector formal e informal, subempleados, vendedores ambulantes, gentes al margen de la economía de dinero, lumpen y ex-lumpen de todo tipo, niños, desamparados, etc” (Castro-Gómez & Mendieta, 1998, 80-81).

Referencias

- Amorós, C. (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Baanante, A. P. (2021). Las voces del silencio: feminismos poscoloniales. *Tropelías: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*(36), 127-145.
- Banerjee, I. (2014). Mundos convergentes: género, subalternidad, poscolonialismo. *La ventana. Revista de estudios de género*, 5, 07-38.
- Beverley, J. (2004). *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*: routledge.
- Bidaseca, K. (2013). *El pensamiento feminista de Spivak*. Conferencia presentada en el seminario La

- lengua subalterna. Leer a Spivak, Universidad Naiconal de San Martín.
- Blanco, J. (2009). *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo*: Universidad Rafael Landívar Guatemala.
- Bouteldja, H. (2010). *Las mujeres blancas y el privilegio de la solidaridad*. Conferencia presentada en el IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico.
- Calvo Rivera, É. (2022). *(Re)pensar la sexuación de los cuerpos desde la colonialidad de género. Un análisis de las contribuciones del feminismo decolonial latinoamericano a la historización del binarismo de género*. (Tesis de Máster en Filosofía para los retos contemporáneos), Universitat Oberta de Catalunya (UOC), Retrieved from <https://openaccess.uoc.edu/handle/10609/146647>.
- Camino-Esturo, E. (2017). EL debate poscolonial latinoamericano y sus extensiones prácticas hacia la descolonización del saber en el prólogo del siglo XXI. *REALIS*, 7(1).
- Cascón Calvo, M. (2020). *Pensamiento decolonial de Abya Yala*. (Tesis de Máster en Cooperación Internacional y Educación Emancipadora), Universidad del País Vasco, Hegoa.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S., & Mendieta, E. (1998). Manifiesto inaugural. Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. En *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Chakrabarty, D. (2010). Una pequeña historia de los Estudios Subalternos. *Anales de desclasificación*, 1-27.
- Chakravorty Spivak, G. (2008). Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía. En S. Mezzadra, F. Rahola, G. Chakravorty Spivak, C. Talpade Mohanty, E. Shohat, D. Chakrabarty, S. Hall, A. Mbembe, R. J. Young, & N. Puwar (Eds.), *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales* (pp. 33-69). Madrid: Traficantes de sueños.
- Collazo, C. (2009). *Deconstrucción, ideología y política: cuando lo subalterno no habla, habita*. Conferencia presentada en las V Jornadas de Jóvenes Investigadores.
- Crenshaw, K. W. (2012). Cartografiando los márgenes: interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En R. L. Platero (Ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 87-122): Bellaterra.
- Cumes, A. E. (2021). Aura Cumes, Conferencia Magístral. K'inál Antsetik A. C.
- Curiel Pichardo, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26(1), 92-101.
- Curiel Pichardo, O. (2014). Construyendo metodologías desde el feminismo decolonial. En I. Mendi

- Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, & J. Azpiazu Carballo (Eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 45-60). Bilbao: Iankopi.
- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*(4), 69-81.
- Dussel, E. (2001). Eurocentrismo y modernidad. In M. Walter (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 57-71). Argentina: Signo.
- Dussel, E. (2008a). *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. Bolivia: Biblioteca Indígena.
- Dussel, E. (2008b). Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso de la Modernidad. *Tabula rasa*, 156-197.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eskalera Karakola. (2004). Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista. En b. hooks, A. Brah, C. Sandoval, G. Anzaldúa, A. Levins Morales, K.-K. Bhavnani, M. Coulson, M. J. Alexander, & C. Talpade Mohanty (Eds.), *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras* (pp. 9-33). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Espinosa Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*(184), 7-12.
- Espinosa Miñoso, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar: revista de filosofía iberoamericana*, 12(1), 141-171.
- Espinosa Miñoso, Y. (2017). Hacia la construcción de la historia de un (des) encuentro. La razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala. *Revista Praxis*(76), 1-14.
- Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D., & Ochoa Muñoz, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales desde Abya Yala*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Gálvez González, D., & López Nájera, V. (2018). Estudios poscoloniales: genealogías latinoamericanas. *Pléyade*(21), 17-27.
- Gandarias Goikoetxea, I. (2017). Un neologismo a la moda?: Repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista. *Investigaciones feministas*, 8(1), 73-93.
- Gilroy, P. (1998). Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad. In S. Hall & P. c. Du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 63-85). Buenos Aires: Amorrortu.

- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula rasa*(4), 17-48.
- Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Tabula rasa*(25), 153-174.
- Grüner, E. (1998). El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, 26-27.
- Grupo de Estudios para la Liberación. (2010). Breve introducción al pensamiento descolonial. *Andén Parada Obligada en la Comprensión de la Realidad*.
- Guha, R. (1996). *Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática*. Delhi: Oxford University Press.
- Hernández Castillo, R. A. (2008). Feminismos poscoloniales desde el sur del Río Bravo. In L. Suárez Navaz & R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 69-112). Madrid: Cátedra.
- Knauß, S. (2012). ¿Hay una filosofía postcolonial en América Latina? Fuentes y argumentos de la contrahegemonía. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 219-226.
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*(25), 61-76.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, 22(1), 186-219.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*(9), 73-101.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En S. F. 2 (Ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia* (pp. 129-140). Bolivia: Conexión fondo de emancipación.
- Lugones, M. (2015). Hacia metodologías de la decolonialidad. En AAVV (Ed.), *Prácticas otras de conocimiento: Entre crisis y guerras*. (Vol. 3, pp. 75-92): CLACSO.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-169). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Marcos, S. (2010). *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismo abajo y a la izquierda*. Chiapas: SCLC.
- Mbembe, A., Mongin, O., Lempereur, N., Schlegel, J.-L., & Pons, A. J. P. (2008). ¿Qué es el pensamiento

- poscolonial? *Pasajes*(26), 50-61.
- Medina Martín, R. (2013). Feminismos periféricos, feminismos-otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 8, 53-79.
- Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.
- Meloni, C. (2012). *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y posmodernas*. Madrid: Fundamentos.
- Mendoza, B. (2014a). *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*. México: Herder México.
- Mendoza, B. (2014b). La epistemología del sur, la colonialidad de género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales desde Abya Yala* (pp. 99-105). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Mendoza, B. (2014c). Una crítica de los feminismos transnacionales. En *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*. México: Herder.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo ya lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 34-52): Clacso Buenos Aires.
- Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Edisa Editorial.
- Millán, M. (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Millán, M. (2023). Distintas vertientes de los feminismos descoloniales con Mágina Millán [video]. Conferencia presentada en *Diálogos entre feminismos*. CIEG-UNAM. <https://www.youtube.com/watch?v=ytvES1tEnIo>.
- Montanaro Mena, A. M. (2016). Hacia el feminismo decolonial en América Latina. En M. Blanco & R. San Segundo (Eds.), *Investigación joven con perspectiva de género* (pp. 336-355). Madrid: Instituto de Estudios de Género. Universidad Carlos III.
- Morton, S. (2010). Las mujeres del «tercer mundo» y el pensamiento feminista occidental. *La manzana de la discordia*, 5(1), 115-125.

- Ochoa Muñoz, K. (2018). Feminismos de (s) coloniales. En *Conceptos clave en los estudios de género* (Vol. 2, pp. 108-121).
- Oyēwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Colombia: Editorial en la frontera.
- Oyhantcabal, L. M. (2021). Los aportes de los Feminismos Decolonial y Latinoamericano. *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*(20), 97-115.
- Paredes Carvajal, J., & Guzmán Arroyo, A. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Que es el feminismo comunitario?* La Paz: Moreno Artes Gráficas.
- Pinedo, J. (2015). Apuntes sobre el concepto postcolonialidad: Semejanzas y diferencias en su concepción y uso entre los intelectuales indios y latinoamericanistas. *Universum*, 30(1), 189-216.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, 9(9), 113-122.
- Quijano, A. (2009). *Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder*. Conferencia presentada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.
- Quijano, A. (2014a). Colonialidad del poder y clasificación social. In A. Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2014b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*: Tinta limón.
- Said, E. W. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Spivak, G. C. (1978). Feminism and critical theory. *Women's Studies International Quarterly*, 1(3), 241-246.
- Spivak, G. C. (1981). French feminism in an international frame. *Yale French Studies*(62), 154-184.
- Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.
- Suárez Navaz, L. (2008). "Colonialismo, , gobernabilidad y feminismos poscoloniales. En L. Suárez Navaz & R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 24-68). Madrid: Cátedra.
- Talpade Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. *Academia Feminista y discurso colonial*. En L.

Suárez Navaz & R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 112-161). Madrid: Cátedra.

Talpade Mohanty, C. (2020). *Feminismo sin fronteras. Descolonizar la teoría, practicar la solidaridad*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México y Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17.

Young, R. J. (2010). ¿Qué es la crítica poscolonial? *Pensamiento jurídico*(27), 281-294.

América Larios Guzmán

El trabajo de reproducción: una reflexión desde tres miradas del feminismo marxista

RESUMEN

El presente escrito consiste en una reflexión sobre el trabajo de reproducción desde tres miradas diferentes de autoras feministas marxistas: la activista feminista italo-estadounidense Silvia Federici; la filósofa y activista feminista argentina Verónica Gago; y la filósofa política y feminista estadounidense Nancy Fraser. El objetivo del texto es identificar los puntos de encuentro y las divergencias del pensamiento de las tres autoras feministas marxistas respecto al trabajo de reproducción. Para lograr el objetivo, se retoman los argumentos centrales de cada autora respecto a la reproducción y, posteriormente, se hace un análisis conjunto.

Palabras Claves: feminismo marxista, trabajo de reproducción, trabajo de cuidados.

Abstract: This paper consists of a reflection on the work of reproduction from three different perspectives of Marxist feminist authors: the Italian-American feminist activist Silvia Federici; the Argentine philosopher and feminist activist Verónica Gago; and the American political philosopher and feminist Nancy Fraser. The objective of the text is to identify the meeting points and the divergences of the thought of the three Marxist feminist authors regarding the reproductive labor. To achieve the objective, the central arguments of each author regarding reproduction are taken up again and later a joint analysis is made.

Keywords: marxist feminism, reproductive labor, care work.

Autor/ Author

América Larios Guzmán
Universidad Nacional Autónoma
de México

**ORCID ID: 0000-0002-
2823-0065**

**Correo: america.larios.
guzman@gmail.com**

Recibido: 12/08/23

Aprobado: 11/09/23

Publicado: 13/11/23

1. Introducción:

La reproducción social es una condición de fondo indispensable para la posibilidad de la producción económica en una sociedad capitalista
Nancy Fraser

Las tres citas de autoras con aproximaciones diversas desde los feminismos marxistas que brindan una apertura al

presente documento, coinciden en visibilizar la relevancia del trabajo de reproducción en la producción de las sociedades capitalistas. La coincidencia no es casualidad. La relación entre feminismo y marxismo, que surgió sobre todo en la década de 1970 y que ha continuado en los últimos años, develó el interés de algunas feministas por analizar las relaciones de género en relación con la economía política, abordando temas como el trabajo doméstico, la reproducción y la sexualidad (Fraser, 2015).

A pesar de las múltiples diferencias teóricas y filosóficas que pueden existir dentro de los feminismos marxistas, el tema del trabajo reproductivo o la reproducción social, ha sido un tema en común. Las feministas han luchado durante mucho tiempo no sólo por conceptualizar, sino también por valorizar, la reproducción social como una forma fundamental de trabajo (Winders y Smith, 2018).

Los feminismos marxistas, o como refiere Federici (2018), la relación entre marxismo y feminismo, además de ayudar a entender el pasado, brinda las herramientas para entender lo que pasa actualmente, lo que se está viviendo en el presente. En este sentido, este ensayo se propone analizar el trabajo de reproducción, particularmente el trabajo de cuidados no remunerado, desde tres diferentes aproximaciones del feminismo marxista.

De acuerdo con Batthyány (2021) existen varios enfoques o miradas analíticas para aproximarse al trabajo de cuidados (la economía del cuidado, el cuidado como componente de bienestar, el derecho al cuidado y la ética del cuidado). Este texto retoma el enfoque de la economía del cuidado debido a que se considera importante visibilizar la contribución de las mujeres a través del reconocimiento del trabajo no remunerado, la recuperación de la relevancia de la reproducción social (más allá de la reproducción del capital), y también el aporte de las mujeres a la acumulación capitalista a través de la reproducción de la vida cotidiana desde los hogares.

Desde la economía del cuidado, se busca reconocer este con la idea de reproducción de la vida y, desde esta perspectiva, el cuidar genera un bienestar que debe ser reconocido y valorado desde el punto de vista económico. Me gustaría articular el enfoque de la economía del cuidado con la economía feminista, la cual, según Gago (2019), ayuda a la comprensión de formas específicas de explotación de mujeres y otros cuerpos feminizados en las sociedades capitalistas.

El presente texto articula la mirada analítica de la economía del cuidado con el sustento teórico y filosófico de tres autoras feministas marxistas sobre el trabajo de reproducción: la activista feminista italo-estadounidense, Silvia Federici; la filósofa y activista feminista argentina, Verónica Gago; y la filósofa política y feminista estadounidense, Nancy Fraser. Si bien cada una de las autoras posee un amplio bagaje teórico y analítico sobre diferentes aspectos, este documento únicamente se centrará en recuperar sus argumentos y aproximaciones al trabajo de reproducción.

Con el fin de estructurar el documento de manera esquemática, y luego realizar un análisis conjunto, se desglosan cuatro apartados: en el 2. Sobre cómo el patriarcado del salario invisibilizó el trabajo de reproducción, en el cual se recupera la categoría central de Silvia Federici (2018) acerca del *patriarcado del salario* para explicar el proceso histórico por el cual se separa el trabajo productivo/reproductivo a través del salario. Posteriormente, en el apartado 3. *La importancia de la reproducción en el reconocimiento de la heterogeneidad de trabajos*, se recupera el análisis de Verónica

Gago sobre el papel de la huelga feminista para visibilizar que la reproducción es también un trabajo y que existe una diversidad de realidades laborales y, por ende, una multiplicidad de sujetos(as)(es) trabajadores(as). Después, en el apartado 4. *Otras dinámicas de reproducción social en el capitalismo actual*, se plantean algunas prácticas recientes de reproducción social en el actual capitalismo financiarizado⁴ y globalizador que describe Nancy Fraser. En el siguiente apartado 5. *Los puntos de encuentro y las divergencias de los tres pensamientos*, se especifican las similitudes y diferencias entre los argumentos, y finalmente, se agregan unas breves conclusiones.

2. Sobre cómo el patriarcado del salario invisibilizó el trabajo de reproducción

En el libro *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, la activista feminista italo-estadounidense, Silvia Federici (2018), comienza haciendo una serie de críticas al marxismo y a los argumentos de Marx en torno a la historia, el concepto de trabajo, la concepción de naturaleza humana, entre otras categorías propias del análisis marxista. Desde una concepción marxista tradicional, se ha considerado el *trabajo* como la fuente principal de la producción de la riqueza, y como la fuente de la acumulación en las sociedades capitalistas. Federici (2018) realiza una crítica desde la teoría marxista-feminista a esta concepción marxista de *trabajo*, puesto que no se consideraron las actividades de reproducción social, es decir, el trabajo doméstico, la sexualidad, la procreación, e incluso, ni siquiera se analizó la explotación de las mujeres en las sociedades capitalistas.

Silvia Federici señala que el trabajo reproductivo no es un trabajo precapitalista, ni atrasado, mucho menos un "trabajo natural" de las mujeres, sino un trabajo conformado para el capital por el capital, que ha sido utilizado por la organización del trabajo capitalista, para beneficiarse de éste. Pero si es tan importante el trabajo de reproducción para el capitalismo ¿por qué es tan desvalorado e invisibilizado? Para responder a este cuestionamiento, Federici (2018) genera un análisis recuperando su categoría central *Patriarcado del salario* para entender cómo la separación del trabajo asalariado y no asalariado, generó una desvalorización, invisibilización y naturalización del trabajo doméstico -y otros trabajos de reproducción social, como el trabajo de cuidados- desarrollado por mujeres.

A finales del siglo XIX, se implementó un salario familiar; el salario obrero masculino se multiplicó por dos, y las mujeres que trabajaban en las fábricas comenzaron a ser rechazadas y devueltas a casa. El trabajo doméstico se estableció en el principal trabajo de las mujeres que se convirtieron en dependientes del salario masculino, lo cual Federici (2018) define como *patriarcado del salario*.

El salario provocó una jerarquía y una nueva forma de organización desigual, puesto que los hombres tenían el poder del salario y, por tanto, el poder de vigilar el trabajo no pagado de las mujeres. Es fundamental mencionar que Federici (2018) sostiene que el salario no es sólo una cantidad de dinero, sino que también es una manera de organizar la sociedad, y una forma de generar jerarquías, de construir grupos de personas sin derechos, y de invisibilizar el trabajo doméstico no remunerado.

En el proceso de acumulación originaria se generó la separación entre trabajo productivo (producción de mercancías) y trabajo reproductivo (producción de la fuerza de trabajo) con características diferentes y con diferentes sujetos para desarrollarlos. Se construyó una división de salario/no salario, principalmente en una separación entre trabajo productivo (mayoritariamente masculino) y trabajo reproductivo (principalmente femenino).

Asimismo, la organización del trabajo y del salario dividió a la familia en dos partes: por un lado, la asalariada y, por otro lado, la no asalariada. La nueva organización familiar posibilitó un desarrollo capitalista considerable, debido a que se buscaba una forma específica de trabajador: pacífico al tener una sirvienta en casa (pues se necesitaba que no se revelara ante las condiciones laborales de explotación y que entonces se lograra una paz social) y, por tanto, un trabajador más productivo. La creación de la familia nuclear (modelo familiar que surge de 1870-1910 y que permaneció hasta los años setenta del siglo XX) se generó debido a lo que Marx denomina *subsunción real*¹ para generar el desarrollo del capitalismo.

La familia nuclear significó una creación del capital para el capital, puesto que se necesitaba de una institución organizada para garantizar la cantidad y calidad de la fuerza de trabajo para el capitalismo. El análisis de Federici (2018) respecto al surgimiento de la familia nuclear, es un referente teórico fundamental para entender cómo la familia ha servido como una forma institucionalizada del trabajo no remunerado, de la dependencia salarial de los hombres, y de la desigual división de poder. En este sentido, el trabajo doméstico y la familia se consolidaron como los pilares de la producción capitalista. Y, además, como refiere Fraser (2016), en este proceso se creó una autoridad masculina sobre las mujeres dentro de la familia.

La organización del trabajo está conformada en dos formas: una que produce las mercancías, y otra que produce a los trabajadores. La casa y la familia son un centro de producción, pero de producción de la fuerza de trabajo. En este punto de reflexión y visibilización del trabajo de reproducción, es necesario puntualizar que el trabajo llevado a cabo en los hogares: el trabajo doméstico, es según Federici (2018):

[...] mucho más que la limpieza de la casa. Es servir a los que ganan el salario, física, emocional y sexualmente, tenerlos listos para el trabajo día tras día. Es la crianza y cuidado de nuestros hijos -las y los futuros trabajadores- cuidándoles desde el día de su nacimiento y durante sus años escolares, asegurándonos de que ellos también actúen de la manera que se espera bajo el capitalismo. (30).

El trabajo doméstico -y el trabajo de cuidados no remunerado- no se traduce en una producción de mercancía como tal, sino que significa una producción de la fuerza de trabajo, lo cual resulta más valioso para el mercado capitalista. Ahora bien, la propuesta de Federici (2018), para resignificar el trabajo doméstico, parte de dos aspectos: reconocer el trabajo reproductivo como parte fundamental del desarrollo del capitalismo, y visibilizar su apuesta política y práctica de la campaña por el *Salario para el trabajo doméstico*².

Para el primer punto, Federici refiere que es importante destruir la división entre las “mujeres que trabajan” y las “mujeres que no trabajan” (quienes realizan

el trabajo reproductivo) porque eso implica que el trabajo no asalariado, no se perciba como trabajo. Dice Federici (2018) que al no reconocer el trabajo que desempeñan las mujeres desde sus casas, se ignora el trabajo y las luchas de la mayoría de la población que no está asalariada.

Por otro lado, respecto a la apuesta política, Federici (2018) sugiere que al existir una remuneración económica para el trabajo doméstico -y de cuidados- las mujeres han de ser menos dependientes, y que tendrán más tiempo y energías para rebelarse contra ese trabajo. La propuesta de Federici (2018) sobre la remuneración del trabajo doméstico, no busca que las mujeres sean incluidas dentro de las relaciones salariales, sino liberarse de ellas. No se busca un aumento salarial como tal, pues existen otras apuestas prácticas y viables como la reducción de los horarios de trabajo, mejores servicios sociales, etc. Lo importante de esta propuesta es que el salario para el trabajo doméstico provocaría que el capital tenga que remunerar a las(os) trabajadoras(es) de los que se ahorra y utiliza para sí.

Desde algunas tradiciones de izquierdas, se ha respondido al argumento de Federici, diciendo que las mujeres amas de casa no sufren el capital, sino más bien que sufren por la ausencia de este. De acuerdo con esta afirmación, la idea sería que entonces la opresión de las mujeres se resolvería convirtiéndose en parte de las relaciones capitalistas (lo cual significaría trabajar más y ser más explotadas), a lo que Federici (2018) responde que más que formar parte de las relaciones capitalistas, se trata de destruirlas, de generar una rebelión contra el capital.

3. La importancia de la reproducción en el reconocimiento de la heterogeneidad de trabajos

La filósofa, politóloga y activista argentina, Verónica Gago (2019), en *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*, utiliza la *huelga feminista argentina* como un lente de análisis con un trasfondo de práctica política, con el objetivo de mapear las diferentes realidades actuales del trabajo. De acuerdo con Gago, el trabajo es una categoría o un léxico patriarcal que se ha centrado en el trabajo asalariado (productivo), dejando de lado otros tipos de trabajos (como el cooperativo y/o reproductivo).

Si bien la autora se centra en aspectos como las economías populares y el extractivismo financiero, me gustaría centrarme en dos aportes que realiza Gago para el análisis del trabajo de reproducción: el reconocimiento y visibilización del trabajo de reproducción; y la reconceptualización del sujeto(a)(e) de huelga, ambos para dar cuenta de la heterogeneidad de experiencias y realidades de trabajo.

Desde la posición de Gago (2019), la reproducción es la forma diferenciada de explotación de las mujeres y otros cuerpos feminizados, pero, además, la reproducción es lo que posibilita la producción que beneficia el capital; de hecho, según la autora argentina, la reproducción social ha sido una dimensión estratégicamente negada y explotada de la acumulación del capital. El capital sólo reconoce una parte del trabajo y desvaloriza otros tipos de trabajos.

En relación con lo anterior, Gago (2019) propone que, en lugar de oponer la reproducción y la producción, como dos términos antitéticos, -como dicotomías-,

se piensen y reorganicen a través de una relación. La economía feminista no debe centrarse en la esfera de la reproducción, entendida como la contraposición de la producción, sino que es necesario repensar el conjunto de relaciones sociales contra las fronteras de valorización del capital.

Además, explica que es importante politizar la reproducción para sacar las tareas de reproducción del encierro del modelo familiar heteronormado. Un ejemplo práctico que menciona Gago (2019) durante la crisis argentina de 2001, es cuando el *Movimiento de desocupadas(os)* logró una politización de las tareas reproductivas al expandirlas al barrio, rompiendo con el confinamiento doméstico y de esta manera se logró desconfinar y entender la reproducción del hogar como algo "privado". Se logró percibir el cuidado como algo comunitario, y el trabajo doméstico como tareas fuera de las paredes del hogar.

El otro punto central del análisis de Gago y que considero que se relaciona directamente con el trabajo de reproducción, es la reconceptualización del sujeto(a) (e) de huelga, y, por ende, la resignificación de la persona trabajadora. Es decir, ¿qué tipo de personas son reconocidas como trabajadoras? ¿Únicamente las personas asalariadas son trabajadoras? ¿Quiénes son entonces las personas que pueden participar en una huelga? ¿Únicamente pueden participar las personas asalariadas? ¿También pueden incluirse las personas no asalariadas a la huelga? ¿Una *ama de casa*, una mujer cuidadora de su padre y/o madre o una trabajadora informal podría participar en una huelga?

Considero que el aporte fundamental del análisis teórico y político que realiza Gago (2019) sobre la huelga feminista, es visibilizar dinámicas anteriormente no reconocidas de trabajo y rechazar la jerarquía entre lo productivo y reproductivo; en este sentido, me gustaría resaltar la manera en la que Verónica Gago reconoce el trabajo doméstico -y de cuidado- (así como otras más realidades y experiencias laborales) como trabajo. Su análisis permite redefinir, reconocer y visibilizar a otros sujetos(as)(es) que antes no habían sido considerados y reconocidos como trabajadores(as)(es); es decir, logra un reconocimiento colectivo a través de la multiplicidad de realidades del trabajo y entonces, con ello, visibiliza la heterogeneidad de las formas de trabajo y personas dedicadas a los diversos trabajos.

La apuesta de Gago (2019) no es buscar una igualdad, y que las mujeres sean igualmente explotadas como los varones -como también lo decía Federici (2018)-, sino que más bien argumenta que la economía feminista (desde la que parte su análisis) brinda la posibilidad de luchar por la reproducción de la vida contra las relaciones de explotación y de subordinación.

4. Otras dinámicas de reproducción social en el capitalismo actual

En los dos apartados anteriores, se realizó una recuperación de argumentos de dos autoras feministas marxistas desde análisis más materialistas y estructuralistas. En este apartado se recupera la reflexión de Nancy Fraser, una filósofa política feminista estadounidense que se ha posicionado desde un marxismo más hegeliano no ortodoxo de la Escuela de Frankfurt, es decir, desde una aproximación postestructuralista.

Fraser (2016) explica que la reproducción social es una de las condiciones que

posibilitan la acumulación sostenida de capital; sin embargo, señala que el mismo capitalismo tiende a desestabilizar los procesos mismos de reproducción bajo los cuales se asienta. La sociedad capitalista está generando un debilitamiento de la reproducción social, provocando una crisis de los cuidados, y en general una crisis de la reproducción social.

Históricamente, los trabajos de reproducción social han sido considerados como trabajos de mujeres, aunque también los hombres han realizado este tipo de trabajos -en menor medida-. Y es que el capitalismo creó un imaginario de género que diferenció la vida en dos esferas. Cabe resaltar que, de acuerdo con Fraser (2015), el género³ es una diferenciación arraigada en la estructura económica de la sociedad. El género es un organizador en la división del trabajo, que separa el trabajo “productivo” remunerado y el trabajo “reproductivo” no remunerado, este último relegado a las mujeres. Pero, además, de que la estructura económica genera una injusticia distributiva específica del género, y también genera una desigualdad en la subordinación de estatus por género (acoso sexual, violación, violencia doméstica, menosprecio en la vida cotidiana, entre otros ejemplos más), daños causados por la falta de reconocimiento.

Fraser (2016), al igual que Federici (2018), y Gago (2019), considera que el sistema económico del capitalismo depende de actividades de reproducción social externas a él. La economía capitalista se aprovecha sin ningún coste de actividades de reposición, prestación de cuidados, y otras actividades de reproducción social, sin asignarles ningún valor monetario y tratándolas como gratuitas. Sin embargo, el trabajo reproductivo no asalariado es necesario para la existencia del trabajo asalariado, para la acumulación de plusvalor y para el mismo funcionamiento del capitalismo.

Las sociedades capitalistas crearon formas de subordinación de las mujeres, separando el trabajo reproductivo de otras actividades humanas y otros espacios. El trabajo de reproducción quedó relegado a la esfera doméstica sin alguna importancia social. Fraser (2016) apunta que el trabajo reproductivo ha sido remunerado con “la moneda del amor y la virtud” y el trabajo productivo con dinero. Quienes efectúan el trabajo no asalariado, quedan estructuralmente subordinadas a quienes sí reciben salarios, a pesar de que el trabajo de reproducción sea el que proporcione una precondition necesaria para el desarrollo del trabajo asalariado.

Fraser (2016), en *Las contradicciones del capital y los cuidados*, toma como ejemplos tres momentos históricos con regímenes de acumulación específicos para explicar la reproducción social en la historia del capitalismo. El primer régimen de reproducción social que retoma es el régimen de capitalismo competitivo liberal del siglo XX, que creó un imaginario burgués de domesticidad, que relegó la reproducción social como ámbito de las mujeres dentro de la familia separada, y que delimitó la esfera pública y privada. Para el segundo régimen retoma el capitalismo del siglo XX, gestionado por el Estado, que organizó la reproducción social a través del bienestar social por medio de la provisión estatal, e implementó el salario familiar. Y el tercer régimen, conformado por el capitalismo financiarizado y globalizador actual.

Respecto a este último régimen, me interesa resaltar que, en el momento actual, han cambiado y surgido diferentes dinámicas en torno a la relación producción-reproducción: se han deslocalizado los procesos de producción -lo vimos con el

teletrabajo en la pandemia COVID-19-, las mujeres ahora también desempeñan un trabajo remunerado, se genera que ahora en las familias haya dos proveedores, y, además, existe una desinversión del Estado en temas de bienestar social.

En el contexto actual, se han reducido los salarios, se han aumentado las horas de trabajo remunerado para lograr sostener a las familias, y se ha transferido el trabajo de cuidados a otros. Nancy Fraser (2016) plantea los ejemplos de migrantes de países más pobres que se encargan del cuidado en sociedades más ricas, como las mujeres racializadas de origen rural que se dedican al trabajo reproductivo y de cuidados de mujeres más privilegiadas. La reproducción se ha mercantilizado para aquellas personas que pueden pagarla -por ejemplo, las personas que durante la pandemia pudieron pagar por niñeras(os) o trabajadoras(es) del hogar para poder continuar con otras actividades laborales- y se ha privatizado para aquellos que no pueden pagarlo.

Fraser (2016) critica la concepción feminista del Norte por entender la preocupación sobre la reproducción social únicamente como el equilibrio entre familia y trabajo, refiriendo que hay muchos otros más factores que se deben analizar, como por ejemplo, los movimientos comunitarios por la vivienda, la atención sanitaria, las luchas por los derechos de los migrantes y de trabajadores(as) domésticos, las campañas para sindicalizar a trabajadores(as) dedicados al cuidado en residencias de ancianos, hospitales y guarderías, permisos por jornadas laborales más cortas, permisos remunerados de maternidad y paternidad, entre muchos otros aspectos.

La apuesta de Nancy Fraser es que todas las personas, independientemente de su sexo, clase social, orientación sexual, y color, puedan combinar sus actividades de reproducción social con un trabajo seguro, interesante y bien remunerado. Según esta autora, se necesita reinventar entre la producción y reproducción, y también reimaginar el orden de género, aunque queda pendiente saber si estas acciones sean compatibles con el capitalismo.

5. Los puntos de encuentro y las divergencias entre los tres pensamientos

Las tres autoras mencionadas a lo largo del ensayo coinciden y evidencian la importancia del trabajo de reproducción para los procesos de producción en las sociedades capitalistas. Las autoras centran su análisis en contextos y espacios-temporalidades relativamente diferentes. Silvia Federici (2018) profundiza en el papel de la institucionalización de la familia nuclear, la dependencia de las mujeres con respecto a los hombres (debido al salario patriarcal), la desnaturalización del trabajo doméstico como destino biológico, y su lucha política a través de la propuesta del "Salario para el Trabajo Doméstico" como estrategia revolucionaria; Verónica Gago (2019) ayuda a resignificar el trabajo de reproducción a través de la lucha política de la huelga feminista argentina; Nancy Fraser (2016) contribuye a hacer un análisis de las sociedades capitalistas más recientes considerando el género como organizador de la estructura económica.

Cada autora permite observar que el trabajo de reproducción tiene diferentes aristas de análisis. Por ejemplo, Federici (2018) propone reconocer el trabajo doméstico de las mujeres a través de un salario, afirmando que, si el trabajo fuera asalariado, les permitiría a las mujeres estar en el mismo poder que los esposos. Sin

embargo, en un contexto actual en el que existen dos proveedores familiares (Fraser, 2016), en el que las mujeres tienen un trabajo remunerado, la situación es mucho más compleja, sobre todo tomando en cuenta que no sólo se trata de distribución, sino de reconocimiento. Incluso Gago (2019) respondería a Federici refiriendo que el patriarcado del salario ha dejado de existir en algunos contextos, como por ejemplo con la crisis del salario, es decir, cuando el asalariado deja de ser el principal proveedor y de tener el salario que le permite la dominación. La autora argentina menciona el ejemplo del paso del salario al subsidio del Estado, que también genera nuevas dinámicas como la violencia.

Por otro lado, cada autora realiza una crítica al marxismo tradicional, principalmente a la concepción productivista del trabajo (Federici, 2018; Fraser, 2016; Gago, 2019), aunque sus propuestas tienen algunas ligeras variaciones sobre la importancia del feminismo en relación con el marxismo. Por ejemplo, Gago (2019) propone ampliar el concepto de economía política (propia del marxismo tradicional), por una economía feminista a través del concepto de división sexual del trabajo —muy similar a lo que hace Young (1992), la cual realiza la categoría de división del trabajo por género— y los modos de opresión del deseo. Según Gago, desde la economía feminista es posible luchar por el reconocimiento de la reproducción de la vida.

Por su parte, Federici (2018) también elabora críticas a los conceptos centrales del marxismo, como el trabajo, la historia y la naturaleza. Respecto al último concepto mencionado, Federici apunta a que el feminismo ayuda a luchar contra la naturalización de la feminidad, es decir, por aquellos mandatos impuestos como “naturales” para las mujeres. De acuerdo con Federici (2018) el feminismo permite luchar contra la naturalización y la idea del eterno femenino. Y, sobre todo, el feminismo significa un movimiento de liberación y de cambio social, tanto para las mujeres, como para toda la sociedad. Por último, y desde una manera diferente, Fraser (2015) señala que el feminismo requiere replantear no solo otros aspectos más allá del materialismo (como la distribución), sino más aspectos como el reconocimiento, la justicia social, y el giro cultural.

6. Conclusiones

El trabajo de reproducción ha permanecido como un elemento de análisis importante dentro de los feminismos marxistas. Este texto planteó mirar el fenómeno desde tres posturas diferentes de autoras feministas que han mostrado en sus análisis argumentos respecto al trabajo de reproducción desde varios temas: revisión de momentos históricos puntuales, acciones políticas concretas y nuevos retos de las sociedades capitalistas actuales.

En el documento se logran identificar los argumentos centrales, los puntos de encuentro y las divergencias entre las tres feministas, lo cual brinda un panorama concreto sobre el análisis del trabajo de reproducción desde el feminismo marxista. Es importante continuar analizando temas actuales que visibilicen la importancia del trabajo de reproducción para el sistema capitalista. Pensando en el momento de la pandemia COVID-19, sería importante recordar desde la academia que, en los momentos de crisis, el trabajo de cuidados (un trabajo de reproducción) ha sido indispensable para

el sostenimiento del capital y de la vida misma. Como dice Fraser (2016) sin el trabajo de cuidados no podría existir cultura, economía, ni organización política.

Por último, me gustaría mencionar que en los textos se identifica que las feministas marxistas, a lo largo del tiempo, han brindado herramientas teóricas y analíticas para crear, resignificar, y reformular conceptos marxistas que logren analizar las situaciones de las mujeres en las sociedades capitalistas, como, por ejemplo, la importancia del trabajo de reproducción.

Notas

- 1 Proceso por el cual, el capitalismo reestructura la sociedad de tal forma que sirva a la acumulación de capital (Federici, 2018).
- 2 Movimiento feminista de la década de los setenta, bajo la campaña "Salario para el trabajo doméstico" con el cual algunas autoras (Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa, Leopoldina Fortunati, María Mies, entre otras más) hicieron aportes teóricos para elaborar una crítica de Marx y desarrollar una teoría marxista-feminista (Federici, 2018).
- 3 Nancy Fraser (2015) recupera una categoría analítica bidimensional del género considerando tanto la distribución como el reconocimiento.
- 4 De acuerdo con Fraser (2023) el capitalismo ya no debe entenderse únicamente como un sistema económico, sino como todo un orden social, la autora señala que actualmente existe un *capitalismo financiarizado*, que es un régimen en el cual los bancos centrales y las instituciones financieras globales han remplazado a los estados como árbitros de una economía cada vez más globalizada. El capitalismo financiarizado se ha caracterizado como 'una gobernanza sin gobierno'.

Bibliografía

- Batthyány, K. (2021). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. CLACSO y Siglo XXI.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario*. Críticas feministas al marxismo. Traficantes de sueños.
- Fraser, N. (2015). *Fortunas del feminismo*. Traficantes de sueño.
- Fraser, N. (2016). Las contradicciones del capital y los cuidados. *New Left Review*, III, 111-132.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de sueños.
- Winders, J., Smith, B. (2018). Social reproduction and capitalist production: A genealogy of dominant imaginaries. *Progress in Human Geography*, 42(5), 871-889.
- Young, I. (1992). Marxismo y feminismo, más allá del "matrimonio infeliz" (una crítica al sistema dual). *El cielo por asalto*, II, 4, 1-17.

Cindy Giseth Ordoñez Borda
***Cuerpos Políticos en la Zona de Conflicto
(Topofilias-Topofobias)***

No es únicamente la materialidad del cuerpo de la mujer lo que se domina y comercia, sino su funcionalidad en el sostenimiento del pacto del poder (Segato, 2016, 22).

RESUMEN

Esta investigación se pregunta por la subjetividad femenina en torno a su corporeidad, en un escenario donde el cuerpo es violentado sexualmente dentro de una dinámica de guerra (de conflicto armado). De esa manera, este estudio se interesa por la imbricación de dos conceptos: violencia sexual en escenarios de guerra y las construcciones corpóreas que desde allí se gestan.

La imbricación que se plantea de tales términos, está orientada a sostener que la violencia sexual funciona para los agentes como un instrumento de construcción y un prisma de comprensión de la realidad, de los otros y de sí mismos. Tal construcción y comprensión están mediadas por la forma como la violencia sexual opera sobre la subjetividad acerca de la corporeidad. Así, cuerpo es la categoría que media la relación entre la violencia sexual y sus representaciones, el sentido acotado del efecto de la violencia sexual al que se hace referencia consiste en señalar que el cuerpo es, por un lado, el primer lugar habitado y, por otro, la principal encarnación de la existencia, es decir, es nuestro más íntimo vínculo con el mundo.

Bajo el anterior marco, se posibilitan nuevos escenarios para interpretaciones en el contexto de la construcción social de la realidad, que no se limitan a exponer únicamente diferencias, inequidades y arbitrariedades instituidas históricamente desde la base de poder, sino que plantean la diversidad que subyace las subjetividades e imaginarios en torno a las corporeidades femeninas, para que estos constructos emerjan y, de manera reivindicativa, visibilicen los cuerpos violentados contenedores de significantes que lo crean y recrean como un lugar topofóbico invisibilizador de las topofobias emancipadoras que allí se entretajan.

Autor/ Author

Cindy Giseth Ordoñez Borda
Universidad de la Coruña

**ORCID ID: 0000-0001-
6621-9580**

**Correo: cindy.ordonez@
unad.edu.co**

Recibido: 10/10/23

Aprobado: 20/10/23

Publicado: 13/11/23

Palabras Claves: cuerpos políticos, violencia sexual, topofilias-topofobias, zona de conflicto.

Abstract: This research examines female subjectivity regarding their corporeality in a scenario where the body is sexually violated within the dynamics of war (armed conflict). Thus, this study is interested in the interplay of two concepts: sexual violence in war settings and the corporeal constructions that emerge from it.

The interplay proposed between these terms is aimed at asserting that sexual violence functions for agents as an instrument of construction and a prism for understanding reality, others, and themselves. Such construction and understanding are mediated by how sexual violence operates on subjectivity about corporeality. Thus, the body is the category that mediates the relationship between sexual violence and its representations, the specific sense of the effect of sexual violence being referred to is to indicate that the body is, on one hand, the first inhabited place and, on the other, the primary embodiment of existence, that is, it is our most intimate connection with the world.

Under the aforementioned framework, new scenarios for interpretations in the context of the social construction of reality are made possible, which do not limit themselves to exposing only historically instituted differences, inequities, and arbitrariness from the power base, but rather propose the diversity underlying the subjectivities and imaginaries surrounding female corporealities, so that these constructs emerge and, in a reclaiming manner, make visible the violated bodies containing signifiers that create and recreate it as a topophobic place invisibilizing the emancipatory topophilias that intertwine there.

Keywords: political bodies, sexual violence, topophilias-topophobias – Conflict Zone.

1. Introducción

El artículo se estructura en dos partes. En primer lugar, el estudio del cuerpo explorado como un territorio político, complejo e impactado por violencias que lo performan y le dotan de significados, sentidos y huellas; en esta primera parte, se espera hacer comprensible la necesidad de avanzar en una mirada que se pregunte por la subjetividad (sobre el cuerpo) en escenarios de conflicto. En segundo lugar, y esta es la parte donde se centra la hipótesis de este proceso investigativo, se presenta aquí un diálogo entre la psicología social y la geografía humana en tanto comprensiones que emergen de la realidades corpóreas, aquellas que impactan en los cuerpos violentados contenedores de significantes que lo crean y recrean como un lugar topofóbico invisibilizador de las topofobias emancipadoras que allí se entretajan.

1.1. El cuerpo como territorio político

El reconocer la materialidad y lo político en los cuerpos, exige develar las comprensiones que se han tejido en torno, así como reflexionar desde el lugar de enunciación de lo corpóreo. Como explicó Judith Butler (2002), “[...] hay una vida corporal que no puede estar ausente de la teorización” (12). De este modo, si bien existen diferentes posturas y posicionamientos sobre el cuerpo como categoría de análisis, emergen en este epistemes, representaciones, subjetividades, funciones y prohibiciones que se convierten en dispositivos de normalización o bien de enajenación según sea la perspectiva asumida; sin embargo; poco se habla desde un conocimiento situado (Haraway, 1995) que debele que habitamos un cuerpo, un territorio por descubrir en las complejidades que le entretejen, en las estructuras que le definen, pero sobre todo en las contradicciones que lo liberan; ello desde el reconocimiento de los sexos y géneros.

La existencia humana es, entonces, corporal y por ello percibimos la realidad desde y por nuestro cuerpo como primer territorio habitado, pero también como territorios vulnerados, violentados, encasillados y estereotipados, mediados por lo íntimo y lo público que construye un conjunto de Representaciones Sociales que, desde los escenarios investigativos, suelen desconocerse.

He aquí la razón, por la cual se busca realizar una revisión bibliográfica que dé cuenta de epistemes que en su desarrollo y/o abordaje teórico-práctico hayan retomado el impacto de las violencias en el cuerpo, en específico los cuerpos femeninos, así como las construcciones que de allí se vislumbran, es decir; ¿cómo se corporeiza la violencia?, ¿es el cuerpo un arma de guerra?, ¿es el ataque frontal al cuerpo una estrategia bélica?, ¿es posible apoderarse de los territorios corporales desde el uso de la violencia?

Sin duda, el propósito aquí trazado es enunciar las bases -o al menos algunos postulados- que permitan evidenciar cómo se inscribe y se performa la violencia en el cuerpo femenino, de tal manera que se pueda, luego de ello, transitar hacia ese histórico de la violencia sexual inscrita en los cuerpos femeninos como un delito encubierto a través de la objetivación de su cuerpo y de su sexualidad. Para tal reto, se presentarán aquí postulados de autores y autoras como Judith Buttlar, Gilles Deleuze, Clarice Lispector, Rita Segato, entre otras posturas.

Los cuerpos, al igual que los territorios, se transforman y evolucionan, pero también llevan en su histórico límites, formas y modos de interacción. Estos vestigios potencian convenciones y rutas en nuestros mapas, que dotan de sentido y emoción la vivencia de la existencia del ser; así, la relación entre cuerpos y territorios evidencia, entonces, unas fronteras cuya expresión se materializa en identidades adscritas e inscritas, así como en huellas y/o “marcas” que devienen de esas interacciones. Así pues, la existencia humana es corpórea, dado que se percibe el mundo desde y por el cuerpo, en permanente mediación entre lo íntimo y lo público.

Por lo anterior, la relación con el propio cuerpo se teje conforme con las dinámicas sociales que imperan en lo público y que aceptan lo privado: “[...] se aprende de acuerdo con los patrones de la cultura en la que cada persona está integrada. Esto implica diferencias notables en la manera de conceptualizar, utilizar y valorar,

las funciones corporales” (Juliano, 2011, 21). En razón de ello, no son gratuitas las múltiples concepciones que atraviesan lo corpóreo, aquellas que van desde la visión biologicista donde se reduce la complejidad del cuerpo a rasgos biológicos, genéticos y funcionales o aquellas que lo conciben como un constructo social, complejo y diverso. Por ejemplo, para Deleuze y Parnet (2004),

[...] el cuerpo es una multiplicidad, lo cual quiere decir que comporta muchos términos heterogéneos y establece uniones, relaciones entre ellos como una totalidad significativa más que un conjunto de partes. De allí que el individuo-hombre(-mujer), objeto de la propuesta ética, deberá entenderse como multiplicidad y, por ello, compuesto por una multitud de líneas que se cruzan en él y, a la vez, lo conectan con otros cuerpos (hace rizoma con el mundo). Aquí, las líneas son posibilidades de ser dentro de un conjunto de posibles modos en los que se expresa la potencia que es el ser humano. Así, establecen las conexiones que pueden crear los términos heterogéneos que conforman al hombre(-mujer) como multiplicidad, bien entre ellas o con los términos que componen otros cuerpos. (Citados en Restrepo, 2018, 12).

El cuerpo, entonces, se sitúa como una potencia de apertura hacia lo ilimitado, esto es como una potencia de desborde de lo biológico donde la red de relaciones entre los cuerpos genera una mutua afectación: “[...] cuando un cuerpo se encuentra con otro, igual que cuando se topan dos ideas, puede suceder que la relación que estos establecen se componga y formen un todo más poderoso, o bien que la relación entre ellos descomponga la cohesión de las partes de uno de los cuerpos” (Deleuze, 2009, citado en Restrepo, 2018, 19).

Cada encuentro construye lo corpóreo, enmarca nuevas relaciones y constituye la experiencia de la realidad misma; ello, anclado al cuerpo femenino, explicaría el impacto del agenciamiento social en sus partes extensivas, del cómo en el encuentro violento entre los cuerpos se generan interpretaciones de poder, codificaciones de control y limitaciones en el fluir de los mismos. Ante esta situación, ninguna sociedad ha dejado el cuerpo humano en la línea del libre desarrollo de su potencia, cada una escudándose en su cultura, pero, específicamente en las sociedades capitalistas, dominadas por el consumo; el cuerpo se convirtió en un dispositivo de regulación y control social y una línea de fuga para la denuncia y la reivindicación:

[...] el cuerpo nunca es neutro, pues existen al menos dos tipos de cuerpos: cuerpos masculinos y cuerpos femeninos. Este hecho tiene fuertes repercusiones respecto a la formación de la subjetividad, pues esta siempre se presenta como sujeto sexuado. La sexuación de toda identidad y sus concomitantes valoraciones es histórica, no es un mero dato natural, pero, aunque el cuerpo en sí no contenga significados fijos, las experiencias y acontecimientos corporales son, en todas las estructuras sociales, sitios privilegiados de significación. (Boyer, 2014, 17).

Bajo esta lectura, se podría denunciar la urgencia por recuperar el cuerpo, los vínculos, los significados, las narrativas resilientes, las Representaciones emancipatorias y las potencias que le han sido arrebatadas. En palabras de Butler (2002), los cuerpos importan más allá de cómo han sido impuestos:

[...] lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder. Y no habrá modo de interpretar el “género” como una construcción cultural que se impone sobre la superficie de la materia, entendida o bien como “el cuerpo” o bien como su sexo dado. (22, 23).

El problema que aparece aquí es el constructo discursivo entorno al cuerpo que le limita y desconoce, pues históricamente no se habla de ese cuerpo social, “[...] el cuerpo como sujeto, en el que se distingue la manera en la que es categorizado y entendido como portador de signos, ideologías y marcadores sociales” (Bourdieu, 2002; Douglas, 1979; citados en Valenzuela y Meléndez, 2019, 3), o en lo que abordaba Butler (2015) en su libro titulado *el Género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, donde se visibilizaban los cuerpos desde una existencia cuya dimensión es activa y productora, contrario a características neutras, pasivas y/o estáticas, que ha sido lo perpetuado por la tradición.

La tesis anterior es desarrollada en su libro *Cuerpos que Importan*, pues existe una pugna entre los dualismos que definen y separan los cuerpos. Allí, la autora propone en esta nueva obra pensar en la materialidad de los cuerpos como una formación repetitiva y a su vez ritualizada de normas que modelan, generalizan y sexualizan los cuerpos, “[...] sólo surgen, sólo perduran, sólo viven dentro de las limitaciones productivas de ciertos esquemas reguladores en alto grado generizados” (Butler, 2002, 352).

En tal sentido, revisar el cuerpo como una construcción social, implica desnudar los actos repetitivos que han perpetrado el cuerpo tanto discursiva como materialmente. Donde indudablemente el poder adquiere un papel protagónico al corporeizarse dotando de importancia o valía cierto cuerpos por encima de otros, en esta dirección:

La materia es, o bien parte de la escenografía especular de la inscripción fálica, o bien aquello que no puede volver inteligible dentro de sus propios términos. La formulación misma de la materia está al servicio de una organización y de la negación de la diferencia sexual, de tal modo que estamos ante una economía de la diferencia sexual que define, instrumentaliza y sitúa la materia en su propio beneficio. (Butler, 2002, 90).

El cuerpo se convertiría en un efecto directo de la dinámica de poder; sin embargo, su propuesta reside en repensar el exterior como un espacio de prácticas de resignificación de esas formas homogéneas que producen la materia de los cuerpos. Pero, en el camino hacia repensar el cuerpo aparece en escena, de manera transversal, una guerra que ha sido librada en los cuerpos, y para el caso de esta investigación, interesa profundizar en esa guerra por el poder y control de los cuerpos que no importan o cuya valía socialmente ha sido desposeída.

Aparece en escena Rita Segato (2016), quien ha enmarcado el poderío mediante el cuerpo femenino, y en su libro *La guerra contra las mujeres*, específicamente en el Capítulo 2, representa las expresiones violentas como objetivos directos de guerras modernas centradas en la destrucción del cuerpo femenino; así, la capacidad de

dominio y poderío deja de residir en el valor territorial para pasar a una prevalencia del control territorial desde el exterminio de la identidad que compone esa corporalidad, para este caso la femenina.

Aquí la violencia sobre el cuerpo femenino como herramienta de colonización: “[...] la violencia contra las mujeres ha dejado de ser un efecto colateral de la guerra y se ha transformado en un objetivo estratégico de este nuevo escenario bélico” (Segato, 2016, 57), de modo que el cuerpo femenino se sitúa como un botín de guerra sexualizado, donde resulta necesario tener en cuenta que:

1) la expresión “violencia sexual” confunde pues aunque la agresión se ejecute por medios sexuales, la finalidad de la misma no es del orden de lo sexual sino del orden del poder; 2) no se trata de agresiones originadas en la pulsión libidinal traducida en deseo de satisfacción sexual, sino que la libido se orienta aquí al poder y a un mandato de pares o cofrades masculinos que exige una prueba de pertenencia al grupo; 3) lo que refrenda la pertenencia al grupo es un tributo que, mediante exacción, fluye de la posición femenina a la masculina, construyéndola como resultado de ese proceso; 4) la estructura funcional jerárquicamente dispuesta que el mandato de masculinidad origina es análoga al orden mafioso; 5) mediante este tipo de violencia el poder se expresa, se exhibe y se consolida de forma truculenta ante la mirada pública, por lo tanto representando un tipo de violencia expresiva y no instrumental. (Segato, 2003, 1).

Este tipo de violencia que expresa un orden o un mandato de poderío, se convierte, por un lado, en un mensaje directo tallado en el cuerpo; por el otro, en una violación a la soberanía de ese territorio, por lo que convierte esa profanación sexual en un tipo de accionar bélico, es decir; un arma de guerra productora de crueldad y letalidad en el escenario corpóreo de las mujeres.

El acceso sexual se ve contaminado por el universo del daño y la crueldad -no solo apropiación de los cuerpos, su anexión *qua territorios*, sino su *damnación*-Conquista, rapiña y violación como damnificación se asocian y así permanecen como ideas correlativas atravesando el periodo de la instalación de las repúblicas y hasta el presente. La pedagogía masculina y su mandato se transforman en pedagogía de la crueldad, funcional a la codicia expropiadora, porque la repetición de la escena violenta produce un efecto de normalización de un pasaje de crueldad. (Segato, 2016, 21).

Continuando bajo la misma línea que denuncia la escritura de la violencia en los cuerpos femeninos como una práctica de supremacía social y de género, Lameiras, Carrera y Rodríguez (2011), advierten que la violencia sexual de los hombres no es un fenómeno biológicamente inevitable, sino un fenómeno socialmente generado por una cultura que asocia la masculinidad con agresión y dominio sexual. Asimismo, denuncian la necesidad de control masculino desde el uso de estrategias sexualmente coercitivas, lo cual termina generando un proceso de despolitización de los cuerpos.

Este orden socio-histórico reproduce un ordenamiento de dominación, control y exterminio, pues aquí la sexualidad masculina o mejor la sexualidad masculinizada “entra en conflicto con los derechos de otras personas y su libertad principalmente

en el caso de violaciones o agresiones sexuales. En la medida en que estas prácticas forman parte de las conductas violentas, su valoración varía según la apreciación cultural de la agresividad” (Juliano, 2011, 23).

Es importante tener en cuenta que en este acto violento el cuerpo antagónico recae en *cuerpos que no importan*, en cuerpos frágiles, en cuerpos saturados por Representaciones y exigencias reproductoras de brechas relacionales: “[...] el egoísmo de anteponer la propia satisfacción al bienestar ajeno, son actitudes que están ambiguamente evaluadas en nuestra sociedad. Se rechazan globalmente porque son claramente antisociales y de generalizarse impedirían toda convivencia, pero se aceptan e incluso se admiran en la práctica, ya que son estrategias para lograr poder, y este forma parte de toda sociedad jerárquica” (Juliano, 2011, 24, 25).

Indudablemente, ha ocurrido en el trasegar histórico un cambio paradigmático en el territorio corpóreo, donde existe un afán desbordado por expandir la territorialidad de dominio sobre otros, reduciendo al cuerpo como categoría social a un lienzo de marcas de pertenencia. Denunciar, abordar y deconstruir esta estrategia bélica en el cuerpo femenino es un accionar urgente tanto desde la academia como desde la cotidianidad misma, para lo cual se debería partir de la identificación de los procesos que se generan al interior de esos cuerpos en medio de la violencia, pues emergen en ellos categorías, sensaciones, emociones, Representaciones que demandan un protagonismo inmediato.

1.2. La emergencia de las *topofilias* y *topofobias* corporales

Bajo el anterior marco, se posibilitan nuevos escenarios para interpretaciones en el contexto de la construcción social de la realidad, que no se limitan a exponer únicamente diferencias, inequidades y arbitrariedades instituidas históricamente desde la base de poder, sino que plantean la diversidad que subyace las subjetividades e imaginarios en torno a las corporeidades femeninas y masculinas desde un enfoque intersectorial. Lo anterior, para que estos constructos emerjan y de manera reivindicativa visibilicen la influencia del género en las construcciones de las Representaciones Sociales de las realidades complejas que entretujan las cotidianas de lo corpóreo; y, para el caso particular de esta propuesta, que impactan en los cuerpos violentados. Asimismo, que albergan significantes que crean-recrean el cuerpo como un lugar topofóbico invisibilizador de las topofobias que allí se entretujan.

Antes de avanzar en la cuestión, se hace necesario aclarar los conceptos antepuestos, pues si bien son categorías utilizadas esencialmente en la geografía, específicamente desde Yi Fu Tuan en la geografía humanista el cual parte de la conceptualización del espacio y del lugar como escenarios de construcción de sentidos y describe formas particulares de relación entre las personas con su entorno; Tuan (2007, citado por Delgado, 2003), considera que “[...] es imposible discutir la experiencia del espacio sin tener en cuenta los lugares que lo definen, el espacio abstracto se vuelve concreto en el lugar y se llena de significados” (118).

Desde la visión geográfica se establecen diferenciaciones en tanto a la apropiación y comprensión del espacio, “[...] las diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres son claramente definibles y se puede anticipar que afectan al modo en que responden

al mundo”, (Tuan, 2007, citado en Vargas y Sánchez, 2010, 4) y dialogan directamente con la Psicología Social, pues allí se amplían comprensiones en tanto cómo las interacciones sociales y las normas culturales influyen en la percepción y experiencia del cuerpo, así como en la manera en que las personas se relacionan con sus propios cuerpos y los de los demás.

De igual forma, se advierte que los condicionamientos culturales afectan la forma en la cual tanto hombres como mujeres se representan en el mundo, pues “[...] el hombre y la mujer tienen asignados papeles distintos y, desde la niñez, se les enseña a comportarse de manera diferente” (Tuan, 2007, citado en Vargas y Sánchez, 2010, 7).

Ello, conduce a la pregunta sobre cómo se configuran los espacios desde una perspectiva de género, entendiendo el cuerpo como el primer espacio habitado, configurándose culturalmente como femeninos y masculinos en razón de las funciones adjudicadas a cada género, donde el espacio público se vincula con lo productivo, siendo un escenario privilegiadamente masculino, frente al espacio privado, donde se configuran las funciones reproductivas, delimitado por lo femenino. Aquí aparece en escena las categorías de topofobia y topofilia, terminología acuñada por el sociólogo y geógrafo francés Gastón Bachelard en su libro *La poética del espacio* (1958) y retomada por Tuan (2007), para describir las emociones y actitudes humanas hacia los espacios y lugares. Estos términos se han situado fundamentales en la teoría de la geografía humana, la psicología social y ambiental, enunciaciones que enmarcan lugares que pueden estar entre el límite difuso de un lugar seguro, cómodo, agradable o, por el contrario, un lugar permeado por temores, angustias, riesgos; en suma, huellas tatuadas en los cuerpos femeninos.

Es así como se propone el abordaje, identificación y análisis de las Representaciones Sociales que se construyen en torno a los cuerpos violentados tanto en mujeres como hombres, desde un enfoque intersectorial. Pues, aquellas trampas en el lenguaje, perspicacias semánticas y enfoques hegemónicos, invisibilizan las realidades diferenciadas, sobreponen realidades proliferando así la falta de equidad entre los géneros desde sus abordajes hasta sus implicaciones corpóreas.

Se demuestra hasta aquí que, si bien existe un número diverso de autores y de autoras que, desde diferentes perspectivas han buscado analizar, interpretar, posicionar o deconstruir la categoría de cuerpo, siguen existiendo tópicos de análisis que, si bien son correlacionales a las propuestas planteadas, no han sido profundizadas. Sin embargo, se sabe hoy que existe una realidad que es corpórea, atravesada por subjetividades políticas, conducente a la transgresión de las concepciones tradicionales que se han tejido en torno a lo corpóreo.

Existe un acercamiento, también, hacia una interpretación de esa subjetividad política corpórea, lo cual implica asumir una perspectiva que posicione territorialmente al cuerpo como un espacio donde confluyen historias, experiencias, representaciones, imaginarios, subjetividades enmarcadas, a su vez, en vivencias o, mejor aún, enmarcadas en una vida social. Se podría decir, entonces; que se abordará en esta investigación el cuerpo desde una perspectiva histórico social, esto es; una perspectiva constructorista; por ello, el interés, ahora, de tejer un puente entre las diferentes interpretaciones en torno al cuerpo, perspectivas en las cuales se ha transitado a lo largo de las anteriores páginas y la propuesta del constructorismo

social. Ello, específicamente desde los planteamientos de Kenneth Gergen, quien realiza especial crítica a ese *Yo Saturado*, saturado para este caso desde lo corpóreo, desde las zonas limítrofes, desde el impacto histórico cultural, desde las huellas de la violencia social, política, relacional, que encierran y engloban un *Yo Corporal*.

Los cuerpos políticos reflejan en sí interacciones de dominación, reflejadas en prácticas de obediencia y de control. Pero también, existen unas líneas de fuga frente a dichas enmarcaciones y preinscripciones, que se pueden trabajar desde el reconocimiento de las narrativas resilientes, narrativas emergentes, narrativas constructoras de una realidad corpórea emancipadora en aquellas mujeres que han sido víctimas de abuso sexual o, en otras palabras, cuyos cuerpos han sido reducidos como botines de guerra en un intercambio de control del poderío y en una réplica asimétrica de conquista y colonización de territorios.

Ha sido, entonces, el cuerpo el primer territorio de poder habitado, por tanto “[...] el cuerpo es territorio digno, expresión de resiliencia y vía para sanar a través del reconocimiento de la verdad sobre lo que han vivido quienes han sido víctimas de las múltiples violencias asociadas a la guerra” (Del Río, citada en Comisión de la Verdad, 2019).

Dicha comprensión, ayuda a observar un punto determinante en el estudio del cuerpo: este no puede ser reducido a un contenedor de la mente, sino que se entiende como “[...] integración de las diversas dimensiones del individuo donde confluyen mente, cuerpo y emociones” (Pedraza, 2014, 82). Es a partir de tal integración como se produce la conciencia del propio cuerpo, lo que tiene especial importancia en este trabajo, ya que esa integración está delimitada por el contexto del conflicto armado y especificada por la violencia sexual en tanto agresión corporal.

2. Conclusiones

A la manera de un crisol de estéticas de la existencia, el cuerpo se ve entonces como un espacio de grafías donde están escritos los sentidos. Si bien interesa el cuerpo como materialidad, la principal unidad de análisis es la subjetividad de la corporeidad, por lo que igualmente importante es la integración de dimensiones del sujeto a partir de la cual se ha señalado que se produce la conciencia propia del cuerpo, entendiendo que es allí donde se observan las representaciones y la forma como se produce el sentido a partir de la corporeidad agredida.

Se comprende para este estudio que el cuerpo es producto de las relaciones y discursos enlazados a los contextos sociales, en las zonas en conflicto donde las mujeres son violentadas sexualmente; frente a este paisaje cambiante y de múltiples definiciones, es el elemento de *violencia sexual* el que hace posible continuar delineando de manera específica la aproximación al cuerpo. En ese sentido, se destacan los siguientes elementos: en primer lugar, el binomio violencia-cuerpo se aborda desde una perspectiva predominantemente situada desde diversas opciones del feminismo, por lo que el estudio de las violencias en relación con el cuerpo se entiende vinculado a la lucha política contra las inequidades y violencias de género. En segundo lugar, la violencia contra la mujer, sea sexual o cualesquiera de sus modalidades, se comprende como una expresión de la lógica patriarcal, por lo que

se parte de ideas asociadas a la invisibilización y naturalización de la violencia sobre el cuerpo. En tercer lugar, el escenario privilegiado de estudio para comprender la relación entre violencia y cuerpo ha sido el de la guerra, dentro del cual se aborda un complejo campo de violencias contra las mujeres, en donde se encuentra, además de la violencia sexual, la obediencia como imposición del mandato divino de la procreación, o la obligatoriedad de abortar en un escenario en medio del conflicto, el desplazamiento, el secuestro, las desapariciones forzadas, la tortura (mutilaciones), entre otros vejámenes.

Así, el cuerpo queda vinculado directamente con la alteración de la identidad y al ordenamiento del cuerpo, propios de un régimen patriarcal de la guerra.

Referencias

- Aranguren, J. P. (2011). *Las inscripciones de la guerra en el cuerpo de los jóvenes combatiendes. Historias de cuerpos en tránsito hacia la vida civil*. Ediciones Uniandes.
- Arboleda, R. (2009). *El cuerpo: las huellas del desplazamiento. El caso de Macondo*. Hombre Nuevo Editores.
- Ballén, E. (2019). Violencia contra las mujeres, un análisis desde los imaginarios del cuerpo femenino. *Revista Latina de Sociología*, 9(1) 31-49. <https://doi.org/10.17979/relaso.2019.9.1.2018>
- Boyer, A (2014). *Cuerpos, imaginarios y potencias*. Universidad del Rosario.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- Comisión de la Verdad (2019). *El cuerpo: primer territorio que habitamos. Víctimas y excombatientes compartieron sus experiencias de vida y las formas como han sobrevivido y resistido a la violencia*. [Artículo en Línea] <https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/el-cuerpo-primer-territorio-que-habitamos>
- Delgado, O. M. (2003). Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea. *Red de Estudios de Espacio y Territorio, RET*. Universidad Nacional de Colombia.
- Foucault, P-M. (1976). *Historia de la sexualidad, Vol. 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Fulchiron, A. (2016). La violencia sexual como genocidio. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 71(228), 391-422. <https://www.scielo.org.mx/pdf/rmcps/v61n228/0185-1918-rmcps-61-228-00391.pdf>
- Giraldo-Zuluaga, L. y Muñoz-Villarreal, E. (2020). La violencia sexual en el conflicto armado en tiempos de transición: el caso del departamento de Caldas. *Jurídicas*, 17(2), 159-179. <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/juridicas/article/view/2450/2288>

- Lameiras, M., Carrera, M.V., & Rodríguez, Y. (2011). La violencia sexual contra las mujeres: Abordaje Psicosocial. En Lameiras, M., & Iglesias, I (Eds.), *Violencia de género: la violencia sexual a debate* (pp. 127-158). Tirant lo Blanc.
- Londoño, L. M. (2005). La corporalidad de las guerreras: una mirada sobre las mujeres combatientes desde el cuerpo y el lenguaje. *Revista de Estudios Sociales*, 21, 67-74. <http://www.scielo.org.co/pdf/res/n21/n21a06.pdf>
- Pedraza, Z. (2014). Cuerpo y violencias. En Cabra, N. y Escobar, M. *El cuerpo en Colombia. Estado del arte cuerpo y subjetividad* (pp.118-191). IDESCO IDEP.
- Restrepo, G. (1991). En la búsqueda de una política. En Restrepo, G. *Imágenes y Reflexiones de la cultura en Colombia. Regiones, ciudades y violencia*. Memorias del Foro Nacional para, con, por, sobre, de Cultura. COLCULTURA.
- Restrepo, M.E. (2018). *Cuerpo: Deleuze, líneas que conquistan territorios*. Primera Edición. Ediciones UNISALLE.
- Salazar, S. (2013). Periodismo y violencia: la producción de subjetividad del riesgo. *Global Media Journal México*, 9(17), 63-80. <https://www.redalyc.org/pdf/687/68723565005.pdf>
- Sánchez, G. (2007). Los estudios sobre la violencia: balance y perspectivas. En Sánchez, G. y Peñaranda, R. (Comps.), *Pasado y Presente de la Violencia en Colombia* (pp. 17-32). La Carreta Editores.
- Segato, R.L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Prometeo.
- Segato, R.L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Tuan, Y. F. (2007). *Topofilia*. Melusina.
- Yory, C. (1999). *Topofilia o la dimensión poética del habitar*. Editorial CEJA.
- Tuan, Yi – Fu. (2007). *Space and Place. The Perspective of Experience*. University of Minnesota.
- Valenzuela, M.E. y Meléndez, J.M. (2019). Normalización del cuerpo femenino. Modelos y prácticas corporales de mujeres jóvenes del noroeste de México. *Región y sociedad*, 31 (e1067), 1-26. <https://doi.org/10.22198/rys2019/31/1067>
- Vargas, F.M. y Sánchez, E.Y. (2010). Escuela: topofilias y desarraigos. *Revista Uni-Pluri/versidad*, 10(3). <https://revistas.udea.edu.co/index.php/unip/article/download/9588/8828/27508>

Jáírol Núñez Moya

Posfeminismo y transfeminismo en Centroamérica: el caso del performance cuir-cochón de Elyla Sinvergüenza

RESUMEN

El artículo introduce el desarrollo del feminismo que da pie al surgimiento del posfeminismo y el transfeminismo como corrientes críticas a través de las cuales se da un posicionamiento político en la sociedad contemporánea. Asimismo, con el fin de ilustrar la manera en la que, en el espacio centroamericano se han presentado estas corrientes teóricas, se utiliza el ejemplo del performance delx activistx nicaragüense Elyla Sinvergüenza. En su trabajo, caracterizado bajo una perspectiva cuir, se da una reapropiación del término cochón de la cultura popular, con el fin de evidenciar la disidencia sexo-genérica y transgredir el statu quo patriarcal. La puesta en escena de estx artistx, ritualiza y confronta a la sociedad desde la deconstrucción posfeminista que resemantiza la lógica no binaria con un planteamiento transfeminista, el cual, a su vez, evidencia la pugna histórica del determinismo de género. En este caso particular, es la puesta en escena la que posiciona un pensamiento, una forma de asimilar por medio del arte, las inconsistencias discursivas del patriarcado.

Palabras Claves: posfeminismo, transfeminismo, performance, Centroamérica, Elyla.

Abstract: The article introduces the development of feminism that gives rise to the emergence of posfeminism and transfeminism as critical currents through which a political position is given in contemporary society. Likewise, in order to illustrate the way in which these theoretical currents have been presented in Central America, the example of the performance of the Nicaraguan artist Elyla Sinvergüenza is used. In her work, characterized from a “cuir” perspective, there is a reappropriation of the term “cochón” from popular culture, in order to highlight sex-gender dissidence and transgress the patriarchal status quo. This artist's staging ritualizes and confronts society from posfeminist deconstruction that resemantizes non-binary logic with a transfeminist approach, which, in turn, shows the historical struggle of gender determinism. In this particular case, it is the

Autor/ Author

Jáírol Núñez Moya

Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0000-0001-6420-0659

Correo: jairol.nuñez@ucr.ac.cr

Recibido: 10/10/23

Aprobado: 20/10/23

Publicado: 13/11/23

staging that positions a philosophical thought, a way of assimilating, through art, the discursive inconsistencies of patriarchy.

Keywords: posfeminism, transfeminism, performance, Central America, Elyla.

“Un feminismo no-binarista no puede invisibilizar las opresiones de género porque, entonces, simplemente, no será feminista, incluso servirá al patriarcado.”
Itziar Ziga. “¿El corto verano del transfeminismo?,
Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos, 2014.

1. Introducción

El desarrollo del pensamiento feminista durante la segunda mitad de siglo XX y hasta la actualidad, ha planteado diferentes retos para las sociedades, no solo la revisión de los patrones de género, sino la reflexión constante sobre la condición del ser humano. Su influencia en el desarrollo de la teoría de género nos ha llevado a ahondar en el determinismo sexual y comprender que ser mujer, y también ser hombre, está supeditado a una matriz cultural patriarcal en la cual más allá de lo femenino, en la exclusión, esa ontología se permea de una serie de elementos que trascienden las primeras luchas por la igualdad de las mujeres.

Progresivamente, se ha evidenciado que es necesario confrontar un sistema que está anclado en las bases mismas de la sociedad, y que el binarismo y la heteronorma también se encuentran mezcladas con otras variables que legitiman la desigualdad. Así, más allá de posturas teóricas, es en la cotidianidad que se busca generar cambios que dignifiquen la realidad de todxs lxs personas. Por ello, las posturas del feminismo han variado con el paso del tiempo, dando lugar a revisiones que nos exponen espacios subalternos donde el origen étnico, la clase social y la edad suman a una condición de marginación y exclusión.

Con la irrupción de un solo sistema económico a fin de siglo XX, resulta más clara la dinámica de Occidente que trata de imponerse, y que esta no aplica de igual manera para diferentes sociedades, entre ellas la latinoamericana. Nuevos posicionamientos requieren de reelaboraciones. Ahí es donde, más allá de la visión del feminismo blanco hegemónico, la ruptura con posiciones que no han sido del todo incluyentes aflora, confrontando al sistema y dando cuenta de la construcción de subjetividades que no habían sido consideradas.

Un medio para generar esa reflexión lo ha sido el arte, ya que las representaciones son maneras de evidenciar desde lo cercano aquello que puede ser sometido a escrutinio para la toma de consciencia sobre la realidad. El performance ha tenido ese carácter crítico y dinamizador, por lo que ha resultado en una herramienta que diferentes activistxs utilizan en el espacio público para politizar sus luchas. Ese es el caso de variadas propuestas en Centroamérica, entre ellas la de Elyla Sinvergüenza, nicaragüense cuyas puestas en escena son clasificables en el marco de las reflexiones posfeministas y transfeministas.

Seguirle la pista a ese proceso de reelaboración del feminismo resulta de interés, con el fin de evidenciar que en el performance de estx artistx subyace un planteamiento acorde con la urgencia crítica de la realidad contemporánea en Centroamérica.

2. Del feminismo a los feminismos

El feminismo surge como una corriente de pensamiento bajo el cobijo de la Ilustración (Puleo, 1993) y su conceptualización responde una serie de reflexiones que sitúan en el centro del debate a las mujeres y sus condiciones, pero ante todo el poder del patriarcado.

Desde el siglo XVIII hasta el XX, el pensamiento feminista se ocupa de la reivindicación de las condiciones de igualdad y de los derechos por medio de procesos colectivos. Inicialmente es el derecho al sufragio el que guía las demandas, pero el feminismo toma un carácter político que desde luego es inherente a la existencia (Millet, 1995) y, en tanto movimiento, permite la articulación de propuestas que permean la educación, la organización de las mujeres y la vida laboral. De hecho, la politización implica la validación de los espacios femeninos (público/privado) y la legitimación de la presencia feminista.

Así, el feminismo, pensamiento y movimiento, más que en un sentido unívoco y general, debe comprenderse bajo determinaciones históricas (Scott, 2012). Más que una generalidad es diversidad, que involucra corrientes que van del esencialismo al feminismo cultural, el marxismo, el ecofeminismo, o más de reciente data a los feminismos negros, lesbianos e indígenas. Todas prácticas políticas con una dimensión propia y caudales epistémicos: los feminismos (en la línea que lo plantea Lau en Moreno y Alcántara, 2017).

El desarrollo de los feminismos como corriente de pensamiento asociado a las condiciones de las mujeres y por extensión del género como categoría de análisis social (Lamas en Moreno y Alcántara, 2017), ha permitido ampliar el conocimiento de la construcción social de sexualidad humana y el desafío de la diversidad (Weeks, 1998).

En ese sentido, las luchas por las libertades sexuales de las mujeres, dieron cuenta de la necesidad de replantearnos el ejercicio de la sexualidad como seres humanos, y la reflexión ha continuado en función de la categoría sexo-genérica. Los planteamientos feministas que devienen desde el siglo XVIII en relación con el sometimiento de las mujeres hacen alusión a la manera en la cual se ha dado la presencia de los sexos y su funcionamiento. Perspectiva que recuerda a Freud, para quien la diferencia sexual no proviene de una identidad sexual biológica (Laqueur, 1994). Por ello, pasar del modelo de diferencia de sexos a la diferencia sexual ha implicado un ejercicio disciplinario y sexopolítico (Tinat en Moreno y Alcántara, 2017).

La diferencia sexual viene a catalizar el movimiento feminista de los años de la década de 1970, cuestionando la correspondencia anatomía-papel social (Tinat en Moreno y Alcántara, 2017) y la consecuente construcción social (Amuchástegui y Rodríguez, 2005). De esta forma, la segunda ola feminista contribuyó a desnaturalizar la femineidad a partir del sistema sexo/género y a cuestionar la moralidad democrática del mismo (Rubin, 1989), pluralizando la matriz heterosexual que los articulaba.

Los trabajos de Michel Foucault (1986, 1987a [1977], 1987b) son claves para estos planteamientos, ya que visualizan no solo la sexualidad dentro de una lógica de poder sino como un dispositivo, esto es, un conjunto heterogéneo de discursos que produce una formación deseable socialmente. De ahí que, los postulados de la tercera ola cuestionan los roles de género y alimentan el desarrollo de la teoría

queer (resemantizada cuír desde una perspectiva epistémica de desobediencia) que replanteó la sexualidad como un dispositivo prostético (Preciado, 2011 [2000], López, 2016 [2008]).

Aunado a esas propuestas, surgen otros elementos teóricos que validan la inclusión progresiva de posicionamientos que buscan la inclusión o la discusión de diferentes aristas, principalmente de categorías que trasciende la vivencia de las mujeres y trastocan la construcción de la subjetividad.

El feminismo deviene nuevamente en pluralidad, lo cual da lugar a la interseccionalidad, esto es, pone en relación con el género aspectos como la raza, la clase, la edad, la sexualidad y otros vectores de la diferencia y la discriminación que marcan las relaciones en la sociedad (Golubov, 2017). De hecho, este enfoque ha buscado la reivindicación de la exclusión que el feminismo tuvo en sus orígenes, adscribiéndose en su configuración conceptual y metodológica a un feminismo negro y decolonial (o poscolonial), que más allá de lo heterogéneo de los planteamientos, lo que posiciona es el desgarramiento de las miradas únicas y prototípicas (Ochoa, 2018).

Es en este punto en el cual resulta oportuno hablar de posfeminismo, por la validación de identidades que no caían en el esquema binario heteronormado (Rubin, 1989; Weeks, 1998), la variación de los roles de género tradicionales, de manera que evidenciar la diferencia es el primer paso para articular cambios en relación con las visiones hegemónicas de una sociedad patriarcal heterocentrada (Butler, 2007), y más aún, en la línea del transfeminismo, el reconocimiento de que ese binarismo es una opresión sistémica a la cual hay que desarticular (Valencia, 2018).

3. Posfeminismo y transfeminismo como crítica social

Los cambios sociales y económicos que se dieron en las últimas dos décadas del siglo XX tuvieron grandes implicaciones a nivel social. La caída del muro de Berlín y el fin de la guerra fría, así como la irrupción del proceso de globalización, llevaron a una desideologización del discurso político, desmovilizando a muchos grupos y perspectivas, entre ellas el posicionamiento combativo del feminismo de los años de la década de 1970.

Las demandas políticas feministas, otrora generadoras de inconformidad y de confrontación con el *statu quo*, comienzan a incorporarse dentro de la institucionalidad (Lau en Moreno y Alcántara, 2017), lo cual tiene incidencia en la perspectiva crítica del feminismo como movimiento, cuyos planteamientos son incorporados en políticas públicas.

Aunado a ello, la no concreción del proyecto moderno, y la injerencia de una visión posmoderna centrada en el individuo, tiene repercusiones en la lucha social, venida a menos en una sociedad de masas que tiñe la emancipación individual de consumo. Se pasa de cuestionar las bases sobre las que se estructura la sociedad patriarcal a legitimar los procesos democráticos mediante reformas parciales que no cuestionan al sistema. Así, el feminismo resulta asimilado por el sistema con tintes de élite y centrado en la academia, sin proveer de cambios reales en la sociedad.

El cuerpo es aquí, en este escenario, una vez más, el campo de batalla, puesto que sobre él se signa la idea de la propiedad liberal, dejando de lado el compromiso

social centrado en el bien común. Además, la diferencia del feminismo de la segunda ola privilegió el cuerpo masculino, y la integración a la institucionalidad conlleva un retorno a un esencialismo biologicista. En esta coyuntura, las diferencias de género no se disuelven ni tampoco la desigualdad social, ya que ambas se encuentran en la base que estructura la sociedad y son reproducidas sin cuestionamiento.

El acontecer de fin e inicio de siglo no evita la violencia y la opresión de la dinámica del capital, el cual no considera las diferencias entre las mismas mujeres, universalizando y normativizando la idea de la mujer blanca del norte global. Las identidades dadas fragmentan al sujeto y posicionan la construcción de la subjetividad bajo una naturaleza biológica absolutista. Bajo esta influencia el movimiento feminista se fragmenta y se repliega en un discurso centrado en sí mismo tolerado e integrado al consumo. Deja así, de ser parte de un proceso social y se centra en lo individual, el deseo y la reapropiación del cuerpo.

Aquí es donde surge una vez más el espíritu combativo y contrahegemónico, Butler (2007) posiciona la idea del posfeminismo abogando por la deconstrucción de las categorías sexo, género y deseo. Por ejemplo, para ella las minorías pueden ser respetadas si se transforman las estructuras culturales valorativas que subyacen a la dicotomía normativa homosexual/heterosexual. En otras palabras, se desenmascara la represión excluyente de la identidad y se propicia el reconocimiento de la diversidad, como lo alude Preciado (2014). Por ello, para el posfeminismo la identidad resulta normativa y excluyente, ya que suscita límites que remiten a la definición misma.

De este modo, la heterosexualidad normativa puede desafiarse, siendo el género performativo y la sexualidad una construcción. De ahí que, las imitaciones de lo femenino y lo masculino transgreden la norma y reafirman su fracaso, lo cual da lugar a una práctica política subversiva. El performance coincide acá con el desplazamiento de las identidades, ya que muestran la movilidad de éstas y la disidencia se erige en una crítica revolucionaria que confronta el *statu quo* en una lucha contra la opresión.

De hecho, el posfeminismo se ha visto como una categoría de análisis: “el posfeminismo da cuenta de uno de los principales ejes de la representación del género que, incorporando las reivindicaciones feministas, las desactiva y, además, de la voluntad teórica de denunciar y transformar esta particular (y falsa) versión del feminismo.” (Figueras y Tortajada, 2017, párr. 5).

Este refrescamiento que ha vivido el enfoque feminista ha permitido un resurgir de los movimientos de mujeres y de los feminismos, poniendo en la mesa de discusión temas que no se habían posicionado como el de la violencia, la opresión y la explotación. El posfeminismo trata el discurso sobre las identidades y subjetividades trascendiendo las luchas feministas planteadas desde las primeras luchas de las sufragistas y la primera y segunda olas. El cuerpo se convierte en la evidencia material de la lucha por el poder, tanto desde el punto de vista político como en la configuración de la cotidianidad, porque los cuerpos encarnan la forma en la que se logra transgredir el sistema de sexo-género.

Aún más, como lo expone Forcinito (2004), esta articulación del posfeminismo es un intento crítico del mismo feminismo que ha dejado de lado a feminismos que han resultado marginales como los feminismos negros, poscoloniales y latinoamericanos.

Ahora bien, desde la caracterización de lo post, el posfeminismo ha estado

lleno de ambigüedades (Jarava y Plaza, 2017), pero posiciona en consonancia con Preciado un tema clave (Carrillo, 2007), que es el de la crítica a una idea esencial de mujer, cargada de presupuestos heteronormativos y coloniales. Así, más allá de una despolitización, se puede ver una repolitización en la que la particularidad resulta clave para entender la dimensión humana diversa, la cual ha sido relegada por la opresión y la exclusión del mismo patriarcado.

Por ello, el posfeminismo como replanteamiento de la identidad femenina tiene parangón con el transfeminismo, en el sentido que potencia otras posibilidades de los cuerpos y lo hace desde la crítica y la confrontación con el sistema. El transfeminismo puede verse: “como herramienta epistemológica que no se reduce a la incorporación del discurso transgénero al feminismo, ni se propone como una superación de los feminismos. Antes bien, se trata de una red que considera los estados de tránsito de género, de migración, de mestizaje, de vulnerabilidad, de raza y de clase, para articularlos como herederos de la memoria histórica de los movimientos sociales de insurrección.” (Valencia, 2018, p.31).

Tanto el posfeminismo como el transfeminismo vienen a abrir espacios y a incorporar en la discusión un análisis que amplía el trabajo histórico del movimiento feminista, acorde con la dignidad humana en opresión.

4. El performance cuir-cochón de Elyla Sinvergüenza

El devenir crítico de los feminismos, principalmente el posicionamiento de ruptura y confrontación señalado en cuanto al posfeminismo y el transfeminismo, logra materializarse en la realidad centroamericana en la propuesta performática delx artistx nicaraguënsx Elyla Sinvergüenza.

Tal cual lo han hecho en otros países latinoamericanos artistxs performáticos (ver por ejemplo el caso de PachaQueer en Díaz, 2021), Elyla cuestiona las identidades y el binarismo de género. Su trabajo se caracteriza por un activismo radical e intervenciones políticas en el espacio público sitio-específicas, las cuales, durante la última década, se han visto influenciadas por su formación en antropología, en género y su propia experiencia, de manera que entrelaza su creatividad con una profunda crítica a las estructuras de poder sexo-genéricas.

En ese sentido, en Elyla vemos materializado un interés por dislocar los discursos desde un cuerpox que se asume políticx y por lo tanto en resistencia y lucha ante la sociedad heteropatriarcal, capitalista y colonial, posicionando el performance como estrategia (Díaz, 2021). De hecho, Elyla es miembrx y unx de lxs fundadorxs del colectivo Operación Queer (Nicaragua, 2013) formado por académicxs, artistxs y activistxs nicaraguënses para crear reflexiones transfeministas y decoloniales en la región centroamericana.

El performance de estx artistx se enriquece con el abordaje de personajes de la cotidianidad, por lo que la cultura popular y la sensibilidad toman partido para evidenciar la escisión de género en nuestras sociedades, en las que elementos como el color de piel, la tradición, la sexualidad, la feminización y la vida precaria, dan lugar a las contradicciones y las ausencias del sistema sexo-genérico que ha potenciado la marginación pero también la existencia de las disidencias de género y sexuales.

En el contexto de crisis política que ha vivido Nicaragua en su historia reciente, el trabajo de Elyla ha redimensionado a partir de la praxis, y a la vez desde la interpretación propia de teoría, la idea de lo *queer*, construida hace ya más de 30 años para generar una alternativa crítica a un creciente *statu quo* LGBTTTIQ+. Elyla ha ampliado esta categoría desde la perspectiva decolonial a través del saber del cuerpo, y como otros, ha planteado lo *cuír* en tanto desobediencia epistémica y desplazamiento geopolítico y sistémico, ampliándolo con el carácter cultural propio de la nicaragüidad, como sucede con la práctica cultural del Torovenado, para mencionar sólo un ejemplo de su trabajo (“Devenir Torovenado”, 2015). Así es como surge en su obra una reinterpretación de la denominación de “lo cochón” (concepto que alude la feminización del hombre), donde más allá de lo no binario, las fronteras del género se difuminan y cuestionan desde sus propios signos y símbolos a una sociedad mestiza, tal y como lo recupera en la exposición “Barro Mestiza” (2021).

Elyla ha registrado su obra en video-performance, instalaciones, foto-performance y teatro experimental (parte de su trabajo puede ser visto en <https://vimeo.com/elyla>). Con un componente personal, el performance de esta artista centroamericana asume una confrontación al sistema de poder que limita los cuerpos para adaptarlos a un determinado orden social (Elyla, 2021).

Esa confrontación la lleva fuera de su país donde muestra su creación artística comprometida, poniendo de manifiesto el orden patriarcal y heteronormado. Su trabajo creativo y crítico lo ha llevado a cabo en países como China, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Estados Unidos, Honduras y México; y lo ha posicionado frente a un sistema discriminador de las disidencias sexuales.

La denuncia es clara en obras como “YO NO tengo miedo de tanta realidad”, un performance registrado en dos acciones, en San Francisco (2018) y en Ciudad de México (2019), en las que encara al orden político patriarcal; en “Ni azul/blanco ni rojo/negro” (2018) performance realizada como parte de su residencia en tránsito en Costa Rica, en el que aborda el vacío existencial; y en “Ni Azul ni blanco tribuyo a la cochonería del más-a(y)á” (México, 2019) donde la reflexión se acompaña de aspectos tradicionales propios de la comunidad de Masaya que se mezclan con la cultura pop.

En estas representaciones los colores remiten a una profundidad crítica, que ella misma artista evoca en su página: “Ambas narrativas, la roja y la negra con su revolución patriarcal y la azul y blanca con su política colonial y neoliberal han borrado la historia y la resistencia de los cuerpos *queer* de forma sistemática. Estas dos acciones apuntan a reflexiones críticas, pidiendo cuestionar los cimientos de la Nicaragua contemporánea, tanto los políticos como los sexo-genericos.” (Elyla, 2021).

La exploración de los intersticios sociales que develan sus obras busca mostrar una perspectiva identitaria que contribuye a la inclusión de lógicas alternativas de género y sexualidad presentes en la cultura. Ese es el devenir cochón de su creación, impronta que vemos en el caso de “Somos una Patria” (2014) un archivo digital que resignifica las figuras de Rubén Darío y Sandino como padres fundadores de la nación; en “Se la bailo” (2014) performance en donde la práctica cultural de la gigantona incluye la figura travesti; en el “Devenir Torovenado” (2015) al resignificar la fiesta de San Jerónimo y en el cuestionamiento simbólico al machete en “Machete Dress” (2018). Estos y otros íconos alimentan sus representaciones, en las cuales la

disonancia y la presencia de patrones negados o no reconocidos suscitan otro tipo de conocimiento, el de un género en tránsito, el del mestizaje o la vulnerabilidad.

5. Conclusión

Las representaciones de Elyla resultan transgresoras, en ellas la estética y la euforia dan lugar a una propuesta que desde el arte y el activismo visibiliza la disidencia sexo-genérica. Su criticidad se afianza en la urgencia de posicionar en el entorno nicaragüense, y centroamericano por extensión, discusiones que amplían la perspectiva feminista. Ya no es un asunto de la condición de las mujeres así asignadas al nacer, ni de derechos asociados a la estructura institucional patriarcal, el capitalismo y la colonialidad cooptan las subjetividades y se requiere de una reflexión más allá del *mainstream*, interseccional y permeada de la propia realidad cultural.

En la praxis de Elyla se hace cuerpo lo que ha anotado Valencia de que: “el transfeminismo tiene como principal objetivo repolitizar y desesencializar a los movimientos feministas locales, en contraofensiva al discurso gubernamental y de las ONGs que usan como estrategia de desactivación política la captura y estandarización del lenguaje de los feminismos, reduciéndolo a una suerte de crítica ortopédica que es reapropiada por los circuitos del mercado y del Estado como gestor de las coreografías sociales del género a través del *purplewashing*.” (2018, 31).

Justamente, en un contexto como el centroamericano, Elyla da cuenta de una realidad de exclusión que no toma en cuenta su pasado histórico y las formas de disidencia sexo-genérica, que incluyen lo afeminado y a las personas trans, es decir, lxs cuerpxs no binarixs cuya realidad ha sido negada y requiere atención más allá de una moda. Se nos encara porque, contrario a lo que los discursos hegemónicos del patriarcado nos quieren hacer ver, ellxs siempre han estado ahí.

Y es que según Macías (2013) la práctica política transfeminista es una estrategia de deconstrucción del binarismo sexo-genérico, y como territorio se constituye en un facilitador de la integración de las luchas de lxs cuerpxs excludixs y oprimidixs. Por ello, la obra de Elyla no es una reivindicación como la que ha tomado el movimiento LGBTTTIQ+, se ancla en una crítica desenfadada que confronta el poder y los regímenes heteronormados que reproducen la violencia, suavizada muchas veces por discursos que una vez críticos se reposicionan en el lugar de la hegemonía.

Precisamente, su trabajo se constituye en una expresión que acompaña a aquellxs que en palabras de Fanon (2019) son lxs condenadxs de la tierra. De este modo, el trabajo de este artistx-activistx da continuidad a las reflexiones del posfeminismo, posicionándolo en la realidad centroamericana con nuevos horizontes estéticos; una versión cuír que resemantiza a su vez la lógica no binarix del cochón nicaragüense mediante el uso del cuerpo. En ellx la exploración de la disidencia y el contraste cultural del performance transfeminista evidencia la pugna histórica del determinismo de género, a la vez que muestra una resistencia travesti que trasciende fronteras.

Referencias

Amuchástegui, A. & Rodríguez, Y. (2005). La sexualidad: ¿invención histórica? Pp. 88-105. Recuperado

de: https://www.dgespe.sep.gob.mx/public/genero/PDF/LECTURAS/S_01_05_La%20Sexualidad.pdf

- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*.
- Carrillo, J. (2007). "Entrevista a Beatriz Preciado." *Cadernos pagu* 28, 375-405.
- Díaz, J. C. (2021). De la política queer a la performance transfeminista transfronteriza guerrillera andina. Conversación con PachaQueer. *Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México* 7.
- Elyla. (18 de agosto de 2021). Elyla. <https://www.elyla.studio>
- Fanon, Franz. (2019 [1963]). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Figueras, M. y Tortajada, I. (2017). Patrones de representación posfeministas en Girls. Análisis de los significados construidos por fans y detractores. *Oceánide* 9.
- Forcinito, A. (2004). *Memorias y nomadías: géneros y cuerpos en los márgenes del posfeminismo*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- Foucault, M. (1987a [1977]). *Historia de la sexualidad*. 1. La voluntad de saber. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores, S. A. de C. V.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad*. 2. El uso de los placeres. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores, S. A. de C. V.
- Foucault, M. (1987b). *Historia de la sexualidad*. 3. La inquietud de sí. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores, S. A. de C. V.
- Golubov, N. (2017). Interseccionalidad. Moreno, H. & Alcántara, E. (Coords.). *Conceptos clave en los estudios de género*. Volumen I. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y estudios de Género.
- Jarava, N. y Plaza, J. (2017). Nuevas formas de ser mujer o la feminidad después del postfeminismo. El caso de Orange is the new black. *Oceánide* 9.
- Lamas, M. (2017). Género. Moreno, H. & Alcántara, E. (Coords.). *Conceptos clave en los estudios de género*. Volumen I. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y estudios de Género.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción social del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Lau, A. (2017). Feminismos. Moreno, H. & Alcántara, E. (Coords.). *Conceptos clave en los estudios de*

- género. Volumen I. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y estudios de Género.
- López, S. (2016 [2008]). *El laberinto queer. La identidad en tiempos de neoliberalismo*. Madrid: Editorial Egales, S. L.
- Macías, B. (2013). *Furia de género: el transfeminismo como práctica política de lucha integradora. El desafío trans*. Instituto Interuniversitario de Estudios de Mujeres y Género (IIEDG).
- Millet, K. (1995 [1970]). *Política sexual*. (Ana María Bravo García, Trad.). Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Ochoa, K. (2018). Feminismos de(s)coloniales. Moreno, H. & Alcántara, E. (Coords.). *Conceptos clave en los estudios de género*. Volumen II. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y estudios de Género.
- Preciado, P. (2011). *Manifiesto contrasexual*. (Julio Díaz y Carolina Meloni, Trans.). Barcelona: Editorial Anagrama, S. A.
- Puleo, A. (Ed.). (1993). *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona: Anthropos; Madrid: Comunidad de Madrid, Consejería de Educación, Dirección General de la Mujer.
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo. Vance, Carole S. (Comp.). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Editorial Revolución.
- Scott, J. (2012 [2008]). *Género e historia*. (Consol Vilà I. Boadas, Trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Tinat, K. (2017). Diferencia sexual. Moreno, H. & Alcántara, E. (Coords.). *Conceptos clave en los estudios de género*. Volumen I. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y estudios de Género.
- Valencia, S. (2018). El transfeminismos no es un generismo. *Pléyade* 22 (julio-diciembre, 27-43).
- Varias autoras. (2014). *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Editorial Txalaparta.
- Weeks, J. (1998). *Sexualidad*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

III Poiesis

Ela Urriola
Poesía desde Panamá

**La edad de la rosa
(Sor Juana Inés de la Cruz)**

Juana
¿Qué edad tiene la rosa?
Tú que abrazaste espinas
Que frotaste los pétalos
Y la sangre ígnea
De esa flor
Bendita y profana
Con la que adornamos vírgenes y putas
Ventanas
Bodas
Cabezas y cementerios
Puedes decirme
Juana
¿Qué edad tiene la rosa?

Tú que escribiste con el carmesí de los capullos
Y amasaste cada molécula de amor
En esos estambres que incendian los cuerpos
¿Por qué se desborda el volcán en tu pecho?
¿Será que Dios puede saberlo
Si acaso
Dios entiende el silencio?

Y porque tu amor es inmenso
Y quieres gritar
Te arrojas
Macadamias en la boca
Emerges en ese océano de argumentos
Y lecturas
De cosas que los hombres bautizaron
Como tuyas

Juana
Que enloqueces

Autor/ Author

Ela Urriola

Universidad de Panamá

**ORCID ID: 0000-0001-
6915-185X**

**Correo: [ela.urriola@
up.ac.pa](mailto:ela.urriola@up.ac.pa)**

Recibido: 29/09/23

Aprobado: 20/10/23

Publicado: 11/11/23

En tu insoportable cordura
Y en tu fiebre
Adhieres transparencias y palabras
Enciendes la antorcha de Prometeo
Incineras tus pies descalzos
En la almohada

Bebes el esperma de las velas
Y levitas como crisálida
Como orquídea desgranando la vainilla
Te vuelves agua
En esa misma sed
Bendita en tu vientre
En tu insistencia de ser
Y en tu constancia

Aquí está el dardo en esta pluma
Y en el papel reluce el faro
Hacia el que diriges tus pasos
La duda
En las noches danzan las brujas en el techo
Y las sotanas empolilladas te señalan:
Desgranas el capullo
Incineras la plaza

La luna se descuelga en tus manos
Como una rosa que ha perdido su sangre
Con esa palidez fecunda el gineceo
Resucita los juegos milenarios
Donde nombrábamos las cosas como hembras
Y Gea preñada se humedecía con orgasmos
Y florecía

Belleza maldecida en tu rostro
Cuelga el infinito en tu pecho
Y se desborda la pregunta
Por la humanidad
Y por la luz
La de las cosas
Triviales
Que a fin de cuentas
Son las trascendentes
Te confiscaron la voz
Pero la tinta no la secaron

La lluvia no cesa
Las ganas resuenan en tu alcoba
Como un ronquido de gato
Se desvanece el miedo
Las sogas de tus manos sostienen
Tu finitud
Y ya no entendías de fronteras
Porque tienes la luz
Y la edad de la rosa

El júbilo enredado en tu pelo
Que podía ser negro o lacio
O simplemente el pelo de mis abuelas
Yo te encontré en esas páginas
Mis caderas eran de otra y eran mías al mismo tiempo
Leyéndote
Volaba
En ese parque y en la sala
Y subí
Al paraíso
Porque susurrabas mi nombre
En las noches fui una muñeca de barro
Costilla de la costilla
Apéndice del minotauro
Y tú inventaste un futuro desde entonces
Siendo en ese pérfido claustro
Muñeca de oro
Noche
Día
Clítoris roto
Abonando el rosal
Magnánimo
Que nacerá
Mañana

Selección de La edad de la rosa (2019)

Fanny Zulema Mélenlez Molasco
Poesías desde Honduras

La niña rota

La niña rota con el alma marchita lloraba en las noches
lloraba en el día a escondidas del sol, ocultándose de la luna.
Abría sus grandes ojos en presencia de la soledad, su amiga.
La niña con el espíritu marchito volaba sobre el fango de
Los gusanos negros, aspirantes fallidos a mariposas.
Corría por el escarnio de los bichos rastreros vestidos de blanco.
Bañados de la luz oscura y calor helado.

La niña con el cuerpo marchito buscaba nutrir su carne
Con el plato servido de la madre esperanza, sabía que
Profundamente en su pecho yacía en los amaneceres grises,
En la parsimonia del día y en la noctámbula noche.

El mucho dolor consumió su vestido
Que raído por mil cuchillos exhibía andrajos.
El mucho rechazo ocultó su sol y luna que peleaban
cual gatos en celo sobre la mirada de la luz.

La niña rota camina con sus pies luminosos,
Su sien despejada en alto.
Su ser entero expele canciones de arpegios de sol y luna.

La niña rota, gustaba de tocar las espinas con sus ojos
sus manos tocaban el sol en las noches y la luna de día
navegaba en mundo paralelo de dulzura amarga en su boca
Cargaba las estrellas en su cabeza
No bajaba sus ojos al suelo.
Niña que comió dulces de dolor
Inundaba el espacio con su llanto
que corría para que esa agua no la sumergiera
En un mar que no podía navegar
Quise decirle: niña rota saca el océano de tus ojos
El amor vuela en la superficie del aire
Te alcanzará solo con respirar quedo.

Autor/ Author

Fanny Zulema Mélenlez Molasco
Universidad Nacional Autónoma
de Honduras

**Correo: melendezfanny@
yahoo.com**

Recibido: 20/11/22

Aprobado: 15/12/23

Publicado: 11/11/23

La niña rota no regresó a la morada rosa del seno de su hogar,
Se quedó vistiendo los amaneceres de dos vidas surgidas
En la casa de su vientre, supo que la dimensión de la luz
La alumbraba desde adentro, que el amor era una canción
Que la arrullaba con sus notas dulces, que ya no necesitaba
Ser consumida por las llamas de los hados negros ni blancos.
La niña rota, dejó la piel en las piedras, después de tanto caminar
y vivir a medias, se zambulló en el río de la unidad etérea
que consumió todo el dolor, todo apego y soledad.

La niña rota camina con sus pies luminosos,
Su sien despejada en alto.
Su ser entero expele canciones de arpegios de sol y luna.

A vos niña rota, uno mis manos con las tuyas,
No llores más, hay una montaña con estrellas en su falda,
Construida por la alegría de nadar en un mar de calma,
Ponte el vestido de la fe, maquíllate con los colores
Del arcoíris y pisa el oro con la piel del universo.
Pídele prestado a la luna su collar de plata,
Al sol una ráfaga de rosado rubor.
Canta las plumíferas notas de los pájaros
Sueña junto al mar y siente su rumor azul.
Arrulla tu al aire y no al revés,
Vuela con tus propias alas y gánale al viento
Esparce estrellas en el camino que finalmente
Te llevarán a un feliz puerto.
Enciende luceros con tus dos manos,
Espanta la oscuridad, que saldrá amedrentada
con sus pícaros ojillos.
Baila junto al pino, al cedro que te darán cobijo
-alegres señores con corbatas verdes-
Dile a las flores que harás una guirnalda para tu hija,
te regalarán su efluvio-perfume celestial-
Riega plegarias por tu hijo en la piel del río,
te dará fresca-un sorbo de aliento de vida-
Préstale a la noche su lucero azabache
y colócalo en tus cabellos con olor de azahar.

Las guerras de la vida son para conquistarlas,
Se pierden muchas batallas, pero eso no importa
Se gana la más preciada que es conquistar tu paz,
Con la claridad de una mente y corazón robustos
Que obnublan la fragilidad de las roturas del alma.
Que fueron costuradas en la inmensidad del tiempo,

En la bóveda más profunda de la mansión de luz.

Finalmente, ya no somos niñas rotas,
caminamos con los pies luminosos,
nuestras sienas despejadas en alto.
nuestros seres enteros expelen canciones de arpegios de sol y luna.

Paola Ladymar López Urbina
Poesías desde Nicaragua

Barricada

Un beso de despedida
Un beso furtivo, tembloroso
Avergonzado, casi esquivo
Qué mal hizo el beso al atravesarse entre vos y yo?

Entonces quiénes somos?
Qué hacemos, a quién nos debemos
A la mujer que duerme con vos
O al hombre que sueña conmigo

Es acaso que no es a ellos
Fieles acompañantes que aman el yugo
Y aburren al amor
Ese amor que se abraza a nosotros dos
Para seguir soñando

Yo solo le pertenezco a nuestra patria
Que grita de dolor a través de cada línea
En cada verso y cada beso la celebro
Atrincherada tras las barricadas en la pelea
De lo correcto o incorrecto

Soy

Soy una mujer de enormes sueños
Y profundos miedos
De fuertes mareas
Y los más rojos soles

Soy la niña de la playa que jugaba con
Su padre y aprendía a tirar anzuelos
Con caracoles por carnada
Acompañada por aquel viento quieto

Autor/ Author

Paola Ladymar López Urbina

Correo: pladymar@gmail.com

Recibido: 18/09/23

Aprobado: 20/10/23

Publicado: 11/11/23

Soy la roca que me lastimaba los pies
Cuando me llevaba la corriente bajo el
Azul cielo

Soy aquel mar cariñoso, solitario y
Melancólico que me acarició todas las
Tardes de mi vida y me curó las heridas
Con besos de sal

Soy la arena inquieta y curiosa que te roza
Las mejillas cuando visitas mi casa
La playa
Soy la bandada de aves en el cielo
Que mi padre me enseñó a contar
Cuando pasaban tocándome los anhelos

Soy la sonrisa de los niños, madres, esposas
Y amigos de cuando ven aparecer la lancha
Del pescador qué pasó semanas perdido
En altamar volver a su hogar

El último verso

Vienes a mi una mañana apretada
Entre trabajo y responsabilidades
A desestabilizar mi rutina
Abriendo cajones y esculcando archivos
Revolviendo las hojas con la historia
De años atrás que mantengo bajo llave

Lo que no fue, ya no será
Pero te atreves a dar explicaciones
Que en el pasado mi corazón necesitaba escuchar
no ahora

Siento la inquietud en mi pecho
Probablemente queriendo descifrar
Cómo sentarme a escribir tus palabras
Sin llenarme los dedos de tinta en el proceso

Observo mis cartas por última vez
Sujetas a mis manos
Las veo tambalearse entre mis dedos
Leo entrelíneas aquellos versos
Llenos de ternura, perfume, ilusión

Sobretudo de Juventud

Me despido de vos y a la vez de mí
De lo que fui mientras pensaba en vos
De lo que fuiste cuando leías de mí
Lo que fuimos, sin ser nada en realidad

IV

Procesos de investigación

James Dinarte Arias
Divulgación de la Filosofía en la León XIII



Autor/ Author

James Dinarte Arias

Universidad de Costa Rica

Correo: djames13arias@gmail.com

Recibido: 27/09/23

Aprobado: 20/10/23

Publicado: 03/11/23

RESUMEN

En este artículo se desarrollará el proceso de investigación y los presupuestos filosóficos que motivaron a la propuesta de “Filosofía en la Leo” que se inscribe en las iniciativas estudiantiles de la Vicerrectoría de Acción Social de la Universidad de Costa Rica. De acuerdo con esto, se desarrollan una serie de talleres prácticos que se enfocan en la áreas de la

lógica, la metafísica y la ética para la vida diaria para que en la realidad social de la León XIII dichas disciplinas se puedan utilizar como herramientas para el diario vivir. Cabe destacar que en estos espacios no formales lo que prima es la relación de la filosofía con el buen vivir; esto ocupará la parte final de la exposición.

Palabras Claves: filosofía, comunidades marginadas, organización comunitaria, riesgo).social, filosofía práctica, ética.

Abstract: This article aims to develop the research process and philosophical principles that motivated the proposal of "Filosofía en la Leo" which is part of the student initiatives of the "Vicerrectoría de Acción Social de la Universidad de Costa Rica". Accordingly, a series of practical workshops are being developed that focus on the areas of logic, metaphysics, and ethics for daily life, so that in the social reality of León XIII, these disciplines can be used as tools for everyday living. It is important to note that the emphasis is on the relationship between philosophy and the good life, which will occupy the final part of the exposition.

Keywords: philosophy, marginalized communities, community organization, social risk, practical philosophy, ethics.

1. Filosofía en comunidades marginadas

ahí donde aún se enseña filosofía, el proceso educativo pone más bien énfasis en la historia de la filosofía que en la filosofía como tal. (UNESCO. *La filosofía como escuela de libertad*, 2007, 79).

La filosofía no es un problema algebraico. Antes bien, Vauvenargues tiene razón al decir: *Les grandes pensées viennent du coeur* (Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, 37)

Para quien se ocupa del estudio y de la enseñanza de la filosofía, ha sido un tema de constante reflexión la importancia que pueda tener o no esta disciplina en la sociedad, en la cual se ha convertido en tema de discusión el papel de las humanidades en una sociedad en la que el desarrollo de la ciencia y la tecnología parece que deja de lado toda actividad reflexiva que no pueda ser útil para el intercambio económico que nace de la demanda de la población y lo que el mercado puede ofrecer. Con esto es claro que una gran parte de la humanidad padece los efectos de un sistema económico que le permite sobrevivir a quien esté dentro de los parámetros de productividad; con esto no se pretende realizar una descalificación del avance que puedan tener las profesiones técnicas o los oficios desempeñados dentro de esta dinámica de labores, sino señalar la limitación que se hace a los campos en los que el brío del ser humano puede ser desempeñado. Se vuelve evidente que la realidad costarricense es un reflejo de cómo la priorización de la producción económica sobre cualquier otro tipo de disciplina, intentando no caer en extremismos, deja de lado la reflexión de carácter humanístico y en especial aquella de la que nos interesa ocuparnos aquí.

Aunado a esto, se presenta el carácter meramente académico de la disciplina en las universidades o de una manera meramente histórica donde se repasa los principales postulados de los filósofos más conocidos, pero no hace hincapié en la capacidad de cuestionamiento y de reflexión sobre la vida diaria que muchos de estos pensadores dedicaron en sus sistemas filosóficos. La ya sabida separación entre teoría y práctica no es la mención que se intenta realizar, sino que se hace referencia a la capacidad que tiene la filosofía para ocuparse de la especulación y de ayudar al “buen vivir”.

La desigualdad social y el abandono de la filosofía como herramienta del buen vivir es el bosquejo de la meta que este proceso de divulgación intenta realizar, lo cual determina la introducción que se puede dar de esta idea a la población no cultivada en la filosofía y que es determinante para no convertir esta iniciativa de difusión en una réplica de los espacios en los que comúnmente se relacionan las personas ya iniciadas. Identificar a la filosofía con la oportunidad de personas “intelectuales” o que viven en un nivel económico que le permite acceder al ocio que esta materia demanda, es un peligro que se desea evitar en este informe de investigación, por lo que se busca llamar la atención para que la filosofía potencie su capacidad comunal (donde entendemos lo comunal como la presencia de los habitantes que son marginados por una u otra razón de la cultura) y ver la posibilidad de su implementación como una herramienta para el buen vivir. Sin afán de extender más esta especie de comienzo de una introducción a la temática que nos ocupa, esta iniciativa busca llevar la Filosofía a comunidades marginadas.

2. Filosofía en la Leo

La conocida dificultad para definir la filosofía es un tema que ocupa una buena parte de los estantes de las bibliotecas sobre la temática. Es posible decir que todas las corrientes filosóficas han diferenciado lo que entienden como la definición de *filosofía* y esto ha mantenido la capacidad que tiene la materia para siempre estar en renovación. Aun así, sin entrar en la comparación entre la pluralidad de exposiciones, para el interés de este artículo, la característica preponderante de la disciplina recae en el uso de la capacidad de cuestionar como motor de la investigación que realiza y que forma parte de la capacidad intelectual de cada ser humano, la necesidad de considerar la igualdad como una característica básica para realizar procesos de divulgación, y que es de sumo interés para esta iniciativa estudiantil. La dificultad de esta tarea no solo se debe quedar en lo teórico, como una forma de compartir conocimientos filosóficos de manera no tradicional, por lo que se debe buscar las prácticas pedagógicas adecuadas para incentivar en las sesiones el interés de las personas asistentes. Si bien es cierto que transmiten los postulados de diversas formas de pensamiento filosófico, no se intenta limitar este espacio a un aprendizaje que es guiado por un mero deseo de formar filosóficamente, y no se busca formar personas en la materia de la filosofía, sino que se propone la filosofía como una herramienta útil para la vida personal. Entonces, para poder construir un proceso de diálogo de manera horizontal, es importante no dejar de lado que para resaltar la importancia de la disciplina en el público no especializado, se debe partir de la consideración de que quien llega a interesarse por la filosofía no está en una capacidad intelectual superior

que quien estudia en la universidad. En palabras del autor de *El maestro ignorante*, esto se podría resumir de la siguiente manera: “La explicación no es necesaria para remediar la incapacidad de comprender. [...] justamente esa incapacidad es la ficción estructurante de la concepción explicadora del mundo” (Rancière, 2007, 21), por no se utiliza la filosofía como una materia que se encargue de reflexionar de temáticas abstractas o meramente racionales, sino que la relevancia para el diario vivir y la capacidad de todos los seres humanos para realizar preguntas de corte filosófico es la base de este proceso de divulgación.

3. Filosofía y buen vivir



Finalmente, la relevancia de la filosofía en la sociedad tiene que ir ligada al interés por crear espacios de enseñanza donde se parta de una preocupación por acercar los contenidos filosóficos a las poblaciones que comúnmente no forman parte de

la educación formal. Es así que la relación de las escuelas de filosofía de Costa Rica, y específicamente en las universidades estatales, establecen un compromiso de acción social, para poder crear espacios como el realizado en este caso, gracias a la colaboración de Iniciativas Estudiantiles de la Universidad de Costa Rica, por lo que se puede apostar por una vuelta del pensamiento crítico a la educación de la personas como una forma de liberación en un contexto que cada vez nubla la capacidad de filosofar y reduce a la persona a un mero autómatas.

Referencias

- Goucha, M. (2011). *La Filosofía, una escuela de la libertad: enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar; la situación actual y las perspectivas para el futuro*. Francia: UNESCO . Accesible en: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000192689>
- Rancière, Jacques. 2007. *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Schopenhauer, A. (1988). *Parerga y paralipómena*, II, (Trad. Pilar López de SM). Madrid: Trotta

V

Perfiles

Marco Aurelio Peña Morales
Alejandro Serrano Caldera:
dialéctica, diálogo y democracia

RESUMEN

Este trabajo es una semblanza sobre el Dr. Alejandro Serrano Caldera, jurista, filósofo, diplomático y escritor nicaragüense, cuyo pensamiento dialéctico fue evolucionando a la zaga del movimiento de los sucesos históricos. Como un llanero solitario del pensamiento crítico, su *opus* es patente de la valentía de haber parido ideas, a hombros de gigantes, en un país dominado por la cosmovisión artística y con una cultura política hostil al pensamiento ilustrado; precisamente en esto estriba su valor especial y su inmenso mérito. Sus tesis de la Nicaragua posible y la unidad en la diversidad lo llevaron, sin romper con la filosofía europea, a ser un filósofo de la democracia, afín al racionalismo dialéctico y a la corriente del desarrollo, situado en su realidad centroamericana y con credenciales para figurar en la historia de la filosofía latinoamericana.

Palabras Claves: dialéctica, diálogo, democracia, Nicaragua posible, unidad, diversidad.

Abstract: This work is a profile of Dr. Alejandro Serrano Caldera, Nicaraguan jurist, philosopher, diplomat and writer, whose dialectical thinking evolved behind the movement of historical events. As a lone ranger of critical thought, his *opus* is evident of the courage to have given birth to ideas, on the shoulders of giants, in a country dominated by the artistic worldview and with a political culture hostile to enlightened thought; precisely in this lies its special value and its immense merit. His theses of the possible Nicaragua and unity in diversity led him, without breaking with european philosophy, to be a philosopher of democracy, related to the current of dialectic rationalism and development, situated in his Central American and with credentials to appear in the history of latin american philosophy.

Keywords: dialectic, dialogue, democracy, possible Nicaragua, unity, diversity.

“El búho de Minerva sólo alza el vuelo a la caída de la noche”
G.W.F. Hegel

Autor/ Author

Marco Aurelio Peña Morales

**Correo: marcoaurelio@
ipuentes.org**

Recibido: 10/10/23

Aprobado: 20/10/23

Publicado: 13/11/23

1. Orígenes y juventud

El 5 de noviembre de 1938 nació en la ciudad de Masaya, Nicaragua, Alejandro Serrano Caldera (ASC), quien en su larga carrera ha sido jurista, diplomático, filósofo y escritor. Se cuenta que su papá fue originario de Monimbó, un barrio indígena de Masaya, ciudad bautizada como “cuna del folclore nicaragüense”. Este personaje ha sido el referente intelectual y filosófico en un país en el que la Filosofía importa lo que el país le aporta a la Filosofía: muy poco. A sus 85 años está retirado de la vida pública y vive en Managua, ciudad capital de Nicaragua, con su esposa Giovanna, economista, académica y pintora originaria de Italia. El efecto inexorable del devenir ha languidecido su condición de salud y su capacidad intelectual; no obstante, su obra se ha hecho un nombre propio entre intelectuales y filósofos centroamericanos y latinoamericanos que han asumido con pluma filosófica la interpretación de los fenómenos de la región y del mundo con talento propio.

Podría decirse que la génesis del pensamiento crítico en Centroamérica se dio alrededor de su propio devenir político. Dicho de otro modo, el ejercicio filosófico en el istmo nació como filosofía política. Varias generaciones de ensayistas, humanistas y escritores han hecho lectura y examen de los sucesos políticos de su tiempo con ingenio, mordacidad y profundidad, aunque no tuvieran una educación formal en la disciplina filosófica. No es impreciso afirmar que los filósofos de vocación son los ancestros inmediatos de los filósofos de profesión. Esto se explica con la aparición relativamente reciente de los departamentos de Filosofía y de la carrera propiamente dicha en las ofertas académicas de las universidades de la región. Fue así como Mariano Fiallos Gil, siendo abogado experto en criminología, movido por un humanismo beligerante, se convirtió en el padre de la autonomía universitaria en Nicaragua.

Mariano Fiallos Gil fue el mentor de una generación de intelectuales, entre los cuales emergió un joven oriundo de Masaya que participaba en recitales de poesía, además de ejecutar el acordeón y el piano. El joven Serrano Caldera fue enviado por su familia a estudiar Derecho en la ciudad de León, Nicaragua. Rodeado de un ambiente fértil de poetas, narradores y músicos, quiso el destino que su curiosidad intelectual lo llevara a la actividad filosófica, acaso inspirado por las lecturas de autores y libros de la biblioteca familiar. Esta ciudad universitaria ha tenido una fecunda tradición cultural y literaria; es el suelo donde reposan los restos del poeta universal Rubén Darío y del virtuoso compositor musical José de la Cruz Mena. En oposición a la tradición conservadora de Granada, la ciudad de León se convirtió en el epicentro del espíritu liberal y de las oleadas revolucionarias en el espectro político del país. En otros tiempos, a León concurrían eruditos, poetas y ensayistas de todas partes de América, haciendo de este centro occidental una capital cultural donde las declamaciones, las tertulias y las polémicas en materia política hacían imaginar una “Atenas centroamericana”.

Al Seminario Conciliar San Ramón Nonato, ciudad de León, llegaron a educarse figuras de la clase dirigente costarricense inclusive. Hasta mediados del siglo pasado, quien quería ser un profesional versado en jurisprudencia tenía que trasladarse a esta ciudad, donde, al igual que en ciudad Guatemala, se formaron los primeros abogados de Centroamérica. Esta atmósfera intelectual leonesa hizo ósmosis en el

joven Serrano Caldera, quien llegó a coincidir en sus años juveniles con Sergio Ramírez Mercado, ex vicepresidente de Nicaragua y novelista consagrado. Posteriormente, el joven versado en leyes viajó a Italia para especializarse en Derecho Laboral y entró en contacto con la intelectualidad europea de avanzada. Al volver a León se le asignaron oficinas en un edificio moderno y presidió un instituto de capacitación que formaba a dirigentes sindicales de la época, por lo cual era existimado como marxista por el estrato social conservador (Medina, 2023). De hecho, entre sus primeros escritos descuella uno sobre subdesarrollo, dependencia y universidad a principios de los años setenta.

2. Un intelectual de cultura marxista

En plena efervescencia revolucionaria contra la dictadura de la familia Somoza, ASC despunta en el campo filosófico con *Introducción al pensamiento dialéctico* (1976) y *Dialéctica y enajenación. 6 ensayos sobre el pensamiento moderno* (1979). Sobre el primer trabajo, Silva, citando a Serrano Caldera (2017), destaca que “[...] en la formación de la ciencia moderna y del pensamiento dialéctico concurren la razón cartesiana, el humanismo naturalista de Rousseau, la dialéctica idealista de Hegel y el materialismo dialéctico de Marx” (24). En este trabajo, ya se infiere el papel que jugará la dialéctica en el pensamiento ético-político del filósofo nicaragüense. En la segunda publicación, el autor se propone aportar al concepto marxista de enajenación, línea teórica a la que se habían adscrito una amplia gama de autores socialistas e intelectuales críticos a la sociedad de consumo como Herbert Marcuse y Erich Fromm. La aplicación en sus trabajos del modo de razonamiento, herencia de Heráclito de Éfeso, indica que, acoplándola con su formación jurídica, el Dr. Serrano Caldera siempre procuró valerse del método de análisis dialéctico como herramienta de crítica social, política y filosófica (Silva, 2017). Por ello, la figura de Hegel, Marx y Engels son citados recurrentemente en su opus filosófico y no puede ubicarse entre los filósofos latinoamericanos rupturistas con Europa, cuna de la filosofía occidental. Mas bien, el jurista pensador se formó en América y Europa para producir intelectualmente como un (latino)americano provisto de erudición cosmopolita.

3. El jurista filósofo y el proceso revolucionario

Con el gobierno sandinista en la década de los 80, ASC se desempeñó como embajador de Nicaragua en Francia y ante la UNESCO. También fungió como presidente de la Corte Suprema de Justicia. De sus escritos por estos años se recuerdan *El Derecho en la Revolución* (1986) y *Entre la nación y el imperio* (1986). En el primer trabajo, se deja entrever su ejercicio de racionalización jurídica de los sucesos en una época en la que se impuso el discurso oficial de que “la revolución era fuente del derecho”. El pensador parecía convencido que el orden jurídico prevalecería o debía prevalecer como síntesis de estadios previos altamente antagónicos. En el segundo de los trabajos mencionados, el pensador nicaragüense “[...] escribe unos prolegómenos a una teoría del ser latinoamericano en los que asevera que la identidad latinoamericana es una síntesis necesaria y la liberación una tarea del pueblo [...]” (Silva, 2017, 25). La

revolución conduciría a la liberación mediante la cual el Estado-nación reafirmaría su libertad y se emanciparía del imperio (Estados Unidos de América). Estos escritos exponen el papel de la *filosofía de la liberación* en el pensamiento serraniano, pues era un notable receptor de los planteamientos de la izquierda intelectual, aunque sin abrazar el papel de la violencia para derrocar un viejo orden e instaurar uno nuevo. Siendo servidor público del gobierno revolucionario durante la “década perdida”, no se puede afirmar que haya tenido una vida partidaria como tal o que haya sido un militante propiamente dicho.

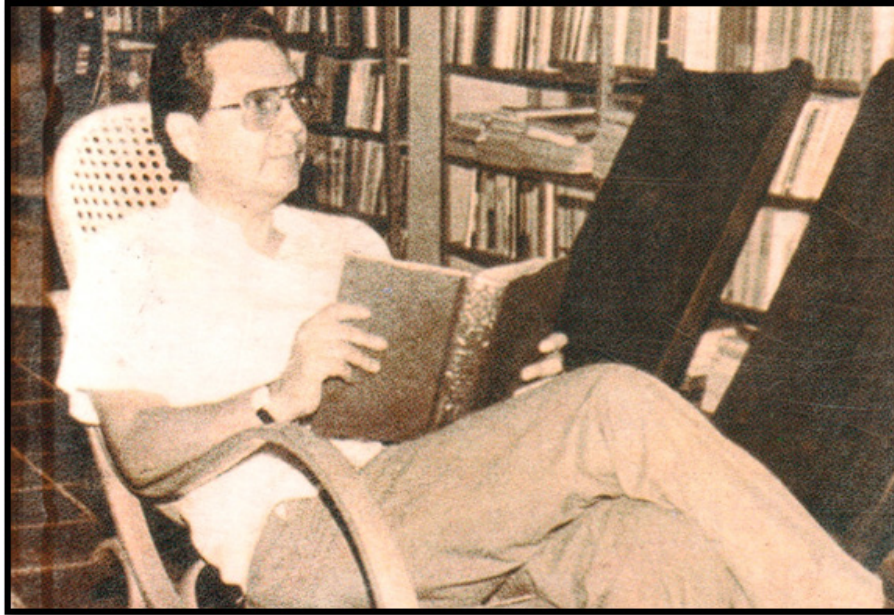


Foto: Anamá Ediciones

4. El giro democrático y la Nicaragua posible

Con el advenimiento de los años 90, ASC fue elegido como rector de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN-Managua) y propuso una serie de diálogos públicos entre connotados líderes y actores políticos del país con el ánimo de contribuir al proceso de pacificación, estabilización y democratización, iniciativa que fue conocida como “*La Nicaragua Posible*”. En esos años fue marcando distancia del partido sandinista cuya centripeta política había cautivado los ideales y las emociones de intelectuales y literatos de la época. En esta etapa, se esforzó por hacer de la universidad nacional “un espacio de diálogo y discusión” (Medina, 2023). Simpatizó con la causa estudiantil que, con amplia movilización social, demandó con vehemencia la asignación del 6% del total de ingresos presupuestarios para la universidad pública. En este tramo de la vida del jurista filósofo fue notoria su determinación por las instituciones jurídicas y en su discurso adhirió el planteamiento de un nuevo contrato social como fundamento del poder.

El entusiasmo colectivo de pasar del autoritarismo a la democracia llevó al intelectual centroamericano a correr como candidato presidencial en las elecciones

generales de su país de 1996. Naturalmente, no estuvo ni por cerca de ganar. Desde los tiempos de Platón, las repúblicas raramente son felices porque quienes gobiernan no filosofan y los filósofos no son quienes gobiernan. En la última década antes del nuevo milenio, se hablaba mucho sobre *el fin de la historia* de Francis Fukuyama, el triunfo de los sistemas sustentados en la libertad económica tras la caída del comunismo en el mundo, la globalización y la revolución tecnológica que metían a la humanidad a una era digital. La democracia pluripartidista se había consolidado como paradigma político frente a los regímenes de partido único. Atrás habían quedado los años en los que el filósofo hacía suya la retórica de la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación cofundada por Enrique Dussel en Córdoba, Argentina, directamente inspirada por la *teología de la liberación* que profesaron muchos curas renegados y jesuitas heterodoxos.

5. La tesis de la unidad en la diversidad

A partir del nuevo milenio, ASC giró su dialéctica hacia el diálogo, los consensos sociales y la democracia occidental. Escuchar de viva voz las disertaciones del jurista filósofo hacían reflexionar en el hecho de que superar las contradicciones sin síntesis, que hacen que el país sea una especie de bicicleta estacionaria, consolidaría una nación entendida como comunidad de valores. Este razonamiento filosófico está subsumido en la máxima de tradición milenaria concebida como *unidad en la diversidad*. ASC hizo de la antiquísima máxima una tesis de filosofía política para referirse a los consensos necesarios en una sociedad con intereses multisectoriales. De este modo, el pensamiento serraniano dejó de poner el acento en el antagonismo para ponérselo al consenso en su visión dialéctica del proceso político. En un país muy inestable, se convenció que todo conflicto debe ser resuelto pensando no en su agravamiento sino en su armonía, indispensable para construir Estado de Derecho, estabilidad sociopolítica e institucionalidad democrática. Por consiguiente, el pensador de Masaya se percató de que las democracias liberales, a pesar de sus defectos y dilemas, son un modo de organización política más cercano a la unidad en la diversidad, sin que la uniformidad y la homogeneidad avasallen la pluralidad y la heterogeneidad.

6. Humanismo, desarrollo y crítica a la postmodernidad

A lo largo de sus escritos, el humanismo filosófico de ASC se manifiesta abiertamente crítico con el fundamentalismo de mercado y adversa lo que llama el capitalismo transnacional como régimen totalizador que simplifica la existencia a una mera transacción mercantil de compra y venta. Observa con sumo cuidado el fenómeno de la globalización al simpatizar con el diálogo intercultural del filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, aunque tampoco mostró inclinación de convertirse en un *taupla*² intelectual de la cosmogonía de los pueblos originarios. Haciendo hincapié en que las utopías cumplen la función de acercarnos al sueño, insistía en sus disertaciones afirmando: “la razón sin acción es mera abstracción y la acción sin razón es pura mecánica”. No resistió la tentación de publicar su colección de grandes

pensadores al escribir *Los filósofos y sus caminos* (2006), donde dejó constancia del poderoso influjo de la filosofía europea en su formación y solamente incluyó en su antología a Leopoldo Zea Aguilar como filósofo latinoamericano que provenía del movimiento filosófico de liberación huraño y rupturista con las bases filosóficas de América anglosajona y Europa continental. Un ocurrente podrá decir que el Dr. Serrano Caldera disfrutó más leyendo e interpretando a los filósofos más célebres que imaginar ser uno de ellos.

El filósofo nicaragüense insistió en la Nicaragua posible, en un nuevo contrato social y en la unidad en la diversidad, fruto de las perspectivas, coincidencias y diferencias de los actores políticos y sociales, con una visión dialéctica en el que consenso y democracia son un binomio eficaz para un proyecto de nación. Simpatizó con la filosofía del desarrollo de Martha Nussbaum y Amartya Sen, al defender fervientemente en sus escritos de madurez una ética en la conservación y ejercicio del poder. Admirador de la imponente del sistema hegeliano, mantuvo coherentemente una crítica a la postmodernidad por circunscribirse al racionalismo filosófico que siempre ha ambicionado objetividad y sistematicidad en la concepción del mundo. La postmodernidad de la deconstrucción, del subjetivismo, de las particularidades y diversidades emergieron como una reacción a la buena costumbre de racionalizar sobre categorías universales para trascender de las trivialidades de lo meramente casuístico, prosaico y cotidiano.

Foro de pensamiento crítico: la juventud toma la palabra



Foto: Archivo personal Marco Aurelio Peña

De 2012 al 2017 el jurista pensador presidió un foro de pensamiento crítico en la Universidad Americana (UAM), radicada en Managua, Nicaragua, en el que la juventud

se hizo escuchar para filosofar recorriendo las líneas del pensamiento serraniano o para filosofar en sus proximidades. Estos foros-debates eran convocados regularmente bajo el lema *La juventud toma la palabra*. Dichas citas filosóficas atrajeron a jóvenes provistos de curiosidad intelectual de distintas disciplinas científicas y universidades, como Lía Ruiz, Ivonne Ortega, Gabriel Obando, Juan Meneses, Pedro Fonseca, Manuel Chávez, Michael Cárcamo, Guillermo Cuadra, Maykel Marengo y Marco Aurelio Peña. Por esos días, los volúmenes de sus obras completas, editadas por el Prof. Pablo Kraudy, fueron muy promocionados, así como la cátedra Alejandro Serrano Caldera y su revista de pensamiento filosófico (hoy lamentablemente discontinuada).

Las polémicas filosóficas juveniles, como inspiradas por un espíritu neorrenacentista, movieron a los jóvenes Medardo Torrez (repuesto luego por Daniel García), Guillermo Cuadra, Manuel Chávez, Maykel Marengo y Marco Aurelio Peña, a cofundar y constituir jurídicamente *Polímates*, una asociación civil e intelectual que llegó a capitalizar en un año casi diez mil seguidores en la red social Facebook por su contenido educativo y llegó a colaborar con el Instituto de Ética, Valores y Desarrollo de la UAM, el cual era coordinado por el Dr. Serrano Caldera. Esta relación simbiótica entre el Instituto y *Polímates* propició que se efectuaran varios foros-debates sobre ética política, teoría crítica, desarrollo humano, epistemología, el papel de los intelectuales, entre otras temáticas, los cuales tuvieron buena concurrencia y cobertura por algunos de los principales medios impresos y televisivos del país en ese momento.

7. El crepúsculo del jurista

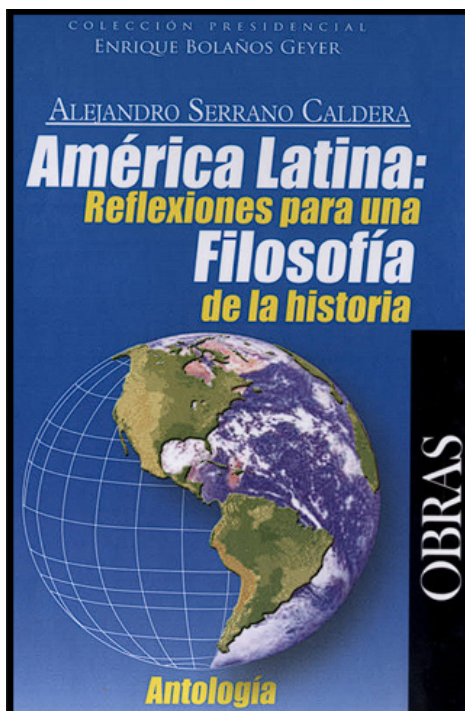
Desde 2018, año que marca un antes y un después en el acontecer político nicaragüense con la *rebelión de abril*, ASC ha guardado absoluto silencio desde su residencia en Bolonia, un reparto en Managua, donde le acompaña su leal esposa como una Penélope de Ítaca; quien fue la persona que le sugirió que agrupara sus muchas publicaciones en varios tomos por orden temático. Salvando su pasividad ante los eventos nacionales del último lustro, sería injusto pensar que sus disertaciones sobre el diálogo, los consensos y los valores democráticos no tienen vinculación alguna con los fuertes anhelos de libertad, justicia y democracia que demandan las nuevas generaciones que se volvieron beligerantes en torno a los destinos de su país en un contexto de autoritarismo político creciente. Al final de cuentas, los filósofos también tienen su fase crepuscular y se ven atrapados por las circunstancias.

Sus críticos le reprochan su pasado político, su palabra enmudecida con los totalitarismos de izquierda, sus transiciones intelectuales o la carencia de organicidad en su obra; no obstante lo anterior, en palabras de Medina (2023), ASC un personaje raro y excepcional por la sencilla razón de hacer filosofía en un país como Nicaragua; de hecho, es probable que en esto, más que en cualquier otra cosa, estriba su gran valor y su inmenso mérito; una persona de cultura universal, moderno e instruido, que era al mismo tiempo humilde, conversador y accesible; preocupado por interpretar y acercarse a nuestro tiempo y a nuestra realidad (Medina, 2023). Su personalidad, más parsimoniosa que exuberante, más solemne que apasionada y más diplomática que magnética, no pudo popularizar más en un pueblo complicado las ideas filosóficas que

brotan de sus virtudes y su carrera como intelectual, académico y servidor público. Michael Cárcamo, miembro en su momento del comité de la cátedra ASC y gran admirador del pensador nicaragüense, lo considera “un destacado humanista de nuestro tiempo [...] que proclama y reclama un humanismo ético en la tolerancia, el pluralismo y el respeto a la diferencia” (Serrano Caldera, 2014, 576); en ese mismo orden de ideas, el joven Cárcamo le dedica elogiosas y profundas palabras sobre teoría y praxis en uno de los volúmenes de la obra serraniana:

Pero el pensamiento del Dr. Serrano no es solamente la magnífica exégesis ni la aguda hermenéutica de los grandes sabios de la humanidad, no es la filosofía que se aísla del compromiso y asume la indiferencia para contemplar en el recinto ahistórico de sus ideas el drama eterno del ser. La filosofía del Dr. Serrano “no es solamente una forma de entender, (sino) de tratar de transformar la realidad a partir de la propia experiencia vital del propio mundo y del propio tiempo”, es vida pensada y pensamiento vivido, amor por la sabiduría que integra conocimiento y realidad, que quiere salvar al ser del abismo metafísico que le acecha e intenta calmar la angustia de sus incógnitas constantes (Serrano Caldera, 2014, 574).

8. Alejandro Serrano Caldera en la historia de la filosofía latinoamericana



La carrera de ASC realiza históricamente lo que hoy se denomina libertad académica y pertenece a la generación dorada de la autonomía universitaria en su país. Amigo de notables como el poeta nicaragüense Carlos Martínez Rivas, los argentinos Arturo Andrés Roig y Julio Cortázar, fue ingresado como miembro de la Academia Nicaragüense de la Lengua (hoy extinta) y fue incluido en una ocasión entre los 100 filósofos más influyentes, con vida, por parte de una revista internacional de filosofía de Alemania (*La Prensa Magazine*, 2017), cosa que tiene su valor especial si nos detenemos a pensar que el “filósofo de Nicaragua” ha sido una *vox clamantis in deserto*; autor de una especie de “obra quijotesca” al ser el llanero solitario entre generaciones de escritores que escribieron de muchas cosas, excepto de cuestiones propiamente filosóficas.

Imagen: Biblioteca digital
Enrique Bolaños

No es fácil hacerla de jardinero pacienzudo en un terreno pedregoso y cultivar la plantita del pensamiento crítico; una *avis rara* en un ambiente intelectual dominado por la cosmovisión artística y una cultura política hostil con el pensamiento ilustrado. El filósofo escribió que el subcontinente latinoamericano no ha sido terreno fértil para la actividad filosófica, pero se muestra optimista de que podría llegar a serlo.

El Dr. Serrano Caldera fue replanteando sus posiciones filosóficas en función de su edad, su época, su experiencia sensible y el *mainstream* intelectual que dominase la opinión pública y los recintos universitarios. En un justo balance, es perfectamente presentable como un *filósofo de la democracia*, afín a la intelectualidad de la izquierda democrática y lo suficientemente razonable como para reconsiderar sus posiciones. Llegó a reconocer con madurez y seriedad las bondades de un sistema político y económico sustentado en libertades fundamentales. Habiendo leído y admirado tempranamente a Rousseau, el movimiento de los sucesos históricos lo llevó a revalorizar positiva y tardíamente a Locke. Semejante al jurista italiano Norberto Bobbio, procuró procesar y sincretizar nociones viejas y recientes de la amplia gama de sistemas filosóficos, huyendo de la toxicidad de los extremos ideológicos, para tener el valor de parir ideas por su cuenta, a hombros de gigantes, situado históricamente en su realidad centroamericana y latinoamericana.

Como filósofo latinoamericano, racionalista dialéctico, desarrollista, demócrata e ilustrado, ASC tiene calidades para ingresar a la historia de la filosofía latinoamericana. Sus 3 tesis filosóficas sobre los orígenes de los Estados nacionales en América Latina enfocan certeramente la debilidad de las instituciones políticas como falla de origen desde la independencia de Hispanoamérica y la tradición del engaño en las clases dirigentes que dicen lo que no se hace para hacer lo que no se dice, en una realidad esquizoide entre lo normativo y lo fáctico. Atrapados en esa sacralización del pasado sin aprender las lecciones del mismo, nuestros países caen repetidamente en el mismo acantilado sin asimilar ni superar el pretérito, causando un presente accidentado y un mañana desolador. Finalizo esta semblanza con las palabras del propio jurista filósofo, quien sentencia esta cuestión con una formidable reflexión sobre la actitud ante el pasado que sirva a la posteridad:

La falta de una recepción dialéctica del pasado ha sido el mayor obstáculo para el desarrollo integral de Latinoamérica. Las posiciones que no se liberan del pasado y las que se ignoran, nos colocan en una dicotomía extrema que entorpece e impide la solución de los problemas históricos y filosóficos fundamentales de Latinoamérica. Ni prisioneros del pasado ni cercenadores del pasado. Al pasado no se le suprime, se le supera (Serrano Caldera, 2006, 105).

Notas

“La revolución como fuente del derecho” fue defendida por la dirigencia revolucionaria del Frente Sandinista de Liberación Nacional y asumida por muchos profesionales del derecho como consigna política a cumplirse sin miramientos.

Taupla se traduce como *líder* en miskitu, el dialecto de la comunidad miskita, pueblo originario de la Costa Caribe de Nicaragua.

Referencias:

Medina, Ernesto. (2023). Entrevista del autor con el Dr. Ernesto Medina. [PC]. 11 de noviembre de 2023.

Serrano Caldera, Alejandro. (2014). *Obras*. Volumen V. “La Razón Crítica. Filosofía, Derecho, Política y Cultura” (573-576). Managua: Editorial Hispamer.

Silva, Erwin. (2017). “La Filosofía Política de Alejandro Serrano Caldera”. *Cultura de paz*, volumen 23, no 73, 22-32. Recuperado de: <https://www.lamjol.info/index.php/CULTURA/article/view/5586/5286>

La Prensa Magazine. (2017). “Alejandro Serrano Caldera, el filósofo de Nicaragua.” Recuperado de: <https://www.laprensani.com/magazine/periscopio/alejandro-serrano-caldera-el-filosofo-de-nicaragua/>

Serrano Caldera, Alejandro. (2006). “América Latina: Reflexiones para una filosofía de la historia.” Recuperado de: <https://www.enriquebolanos.org/media/archivo/CPEBG%20-%2009%20-%2001.pdf>

VI

Reseñas

Bernardo Castillo Gaitán
La sabiduría es femenina

RESUMEN

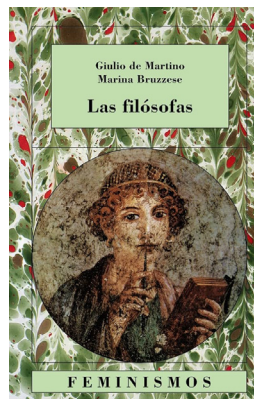
Con el estilo del artículo académico se expone una breve reseña de historia de las mujeres filósofas. Se hace un recorrido desde la prehistoria hasta el año 1995, y se concluye que las mujeres siempre han estado presentes en el desarrollo del pensamiento, lo que justifica que se diga que la sabiduría es femenina.

Palabras Claves: filosofía, mujeres, dignas, sabias, científicas.

Abstract: With the style of the academic article, a brief review of the history of women philosophers is presented. A journey is made from prehistory to the year 1995, and it is concluded that women have always been present in the development of thought, which justifies saying that wisdom is feminine.

Keywords: philosophy, women, dignified, wise, scientific.

1. Introducción



El texto es una reseña bibliográfica del libro *Las filósofas: las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento* de Giulio de Martino y Marina Bruzzese (1996), en el cual se expone el aporte de las mujeres al desarrollo del pensamiento y a la cultura humana desde la prehistoria, pasando por el mundo greco-romano, la Edad Media, el Renacimiento, los albores del siglo XX y el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, hasta el año 1995.

2. Metodología

Siguen a Navarro y Abramovich (2023), para el desarrollo de la reseña se efectuó la lectura de la obra, se buscó un título que sea sugerente para las personas lectoras, y se realizó un

Autor/ Author

Bernardo Castillo Gaitán

Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0000-0003-2467-2349

Correo: berantcg@gmail.com

Recibido: 11/09/23

Aprobado: 20/10/23

Publicado: 03/11/23

resumen que permitiría ejemplificar las tareas de las mujeres filósofas con la intención de invitar a la lectura de la obra aquí expuesta

3. Resultados

El texto inicia expresando que la presencia de la mujer en los inicios del conocimiento se sitúa desde la época en que el mito era la forma de explicar la realidad. En el mito las mujeres eran consideradas “[...] depositarias de conocimiento y técnicas útiles a toda la creatividad” (De Martini y Bruzzese, 1996, 12), hecho que los autores van a desarrollar en nueve capítulos.

En el primero se describe *La presencia del pensamiento femenino en el mundo geográfico*, abarcando las páginas 17 a la 43. En el paso de lo mitológico a lo filosófico por medio de la conceptualización de la realidad, la presencia de la mujer se establece como la que da origen a las cosas y orienta a la humanidad en la búsqueda del bien de tal manera que encarna “el sentimiento religioso y comunitario” (De Martini y Bruzzese, 1996, 23).

Se establece que las primeras filósofas son las discípulas de Pitágoras, entre ellas: Mía, Lastenia, Abrotelea, Teadusa, Babélica. La tarea de estas mujeres consiste en exponer una doctrina filosófica precisa que en ese momento solamente se reservaba a los varones. Se destaca a Hipacia de Alejandría como la filósofa más importante de la época antigua, quien estudió a Platón y a Aristóteles con el fin de unificar el pensamiento matemático con el neoplatonismo. “Hipacia representaba la tradición de la sabiduría femenina, una antigua tradición egipcia y griega y, por consiguiente, causaba mayor disgusto como docta que como pagana” (De Martini y Bruzzese, 1996, 43).

Religión y filosofía en Roma, así se titula el segundo capítulo desarrollado en las páginas 45 a 59. En este se describe que, entre los siglos II y XII, la mujer romana desempeña el papel de educadora, asumiendo, también, roles propios de los varones. En este período, las mujeres tuvieron acceso a obras filosóficas, gracias al cristianismo y fortalecen su derecho a ser tratadas con dignidad de personas. Un ejemplo es Ana Comnena, mujer que en su obra escrita, *Alexia*, demuestra su amplio conocimiento filosófico.

Continuando con las páginas de la 61 a la 86, del tercer capítulo denominado *Las filósofas de la Edad Media*, aparecen grupos de mujeres dedicadas al conocimiento, entre ellas las amanuenses, especialistas en hacer copias de textos y de entre ellos de materia filosófica, permitiéndoles el desarrollo de una basta producción literaria. Es importante mencionar a Eloísa y a Hildegarda Bingen. En cuando a Eloísa de Paráclito, estudiante de Pedro Abelardo, y posteriormente la esposa de este, debe señalarse que es gracias a su correspondencia como se puede comprender mejor la propuesta filosófica de Abelardo. Por su parte, el aporte filosófico significativo de Bingen se refiere al pensamiento alegórico, debido a su gran capacidad de traducir al lenguaje simbólico las teorías filosóficas de la época.

En los orígenes del mundo moderno, tema del que se ocupa el capítulo cuarto, en las páginas de la 87 a 123, se describe una época caracterizada por los aportes propios de la mujer a la pedagogía. Alejandra Macinghi representa una nueva mentalidad

femenina en cuanto a la crianza de sus hijos, pues ya ellas pueden decidir cuál es la mejor manera de hacerlo. También en esta época de la nueva mentalidad femenina, las mujeres desarrollan una extraordinaria labor literaria y humanista. Como ejemplo de estas se encuentra Marie le Jars, quien escribió un “[...] pequeño tratado de igualdad entre hombre y mujeres en 1622 en contra de los tradicionales prejuicios sobre la inferioridad moral, jurídica y política de la mujer” (De Martini y Bruzzese, 1996, 100).

En los inicios de Renacimiento, el aporte de las mujeres, en la Reforma Protestante, consistió en oponerse a toda forma de opresión religiosa como ocurre con Úrsula de Munstener, quien propuso que las mujeres encerradas en los conventos deben salir a los campos para cumplir con sus tareas religiosas. En este contexto reformista, Mary Astell se da a la tarea de unificar sus convicciones filosóficas y religiosas con el feminismo proponiendo que en la educación de las mujeres la libertad de elección es algo propio de su ser íntimo y no una concesión de los hombres.

En *el siglo barroco*, tema del quinto capítulo entre las páginas 125 a 183, se da un fuerte movimiento por la preocupación de la instrucción académica de la mujer que da origen a un movimiento feminista llamado *preciosismo*, situando a la mujer como constructora de la sociedad mundana y del intelecto. Las preciosas podían alterar el orden social, pues cuestionaron las instituciones, conquistaron el derecho de ciudadanía, y se sentían capaces de decidir su propio destino.

También hay mujeres estudiosas de sistemas filosóficos como es el caso de Isabel de Bohemia, lectora y crítica de Descartes, Lady Comway estudiosa de Leibniz y Giussepa Eleonora, discípula de Gianbattista Vico. Junto a la aparición de mujeres intelectuales en el campo de la filosofía, se señala que, en la ciudad de Venecia, en el siglo XVII, se desarrollan discusiones alrededor del tema de las capacidades de las mujeres a las que se les imponía la prohibición de salir y de conversar con extraños.

A la tesis de la inferioridad ontológica de la mujer, respecto al varón, las mujeres de cultura opusieron la antítesis de la superioridad y de la excelencia de la mujer escribiendo ensayos y opúsculos en los que, además de indagar las causas históricas de la condición de la presunta inferioridad de las mujeres, se exponía por medio de figuras ejemplares tomadas de la historia y de la cultura del pasado, cómo las mujeres siempre se habían impuesto con excelentes resultados en todos los campos de la acción humana (De Martini y Bruzzese, 1996, 173).

Entre las páginas 174 a 176, se encuentra un texto de Lucrecia Marinelli referido a la *excelencia de la mujer*, donde se hace referencia a las mujeres doctas y sabias que han existido a lo largo de la historia; entre ellas Sor Juana Inés de la Cruz, mexicana y reconocida en su época por su erudición en filosofía y letras.

En el capítulo seis, que lleva como título *El siglo del nuevo mundo*, correspondiente a las páginas 185 a 245, se hace referencia a las mujeres sabias de la ilustración. Madame de Lombart, una de estas mujeres ilustradas, en su obra *Nuevas reflexiones sobre las mujeres*, lanza una crítica dirigida a los hombres que menosprecian las capacidades naturales de las mujeres y señala que las mujeres han sido colaboradoras de la felicidad de la humanidad; además, “confiaba en que la liberación de los obstáculos y prejuicios masculinos que había expuesto podría dar vida a un nuevo

humanismo” (De Martini y Bruzzese, 1996, p. 193).

Es sobresaliente el caso de Gabrielle-Emile Le Tonneher cuando escribe *Instituciones de física* en el año 1740 dando fundamento metafísico a la *Monadología* de Leibniz y a las teorías de Newton. Un caso elocuente de la sabiduría es Olympe de Guoges, de quien se dice que escribió la famosa *Declaración de los derechos humanos de la mujer y la ciudadanía*, en setiembre del año 1771, en la que se enfatiza que la mujer nace libre e igual al varón, con los mismos derechos como la libertad de resistencia a la opresión y a la propiedad privada. En este mismo tema de los derechos de la mujer, se ubica la obra de Mary Wolltosonecraft titulada *Vindicación de los derechos de la mujer*, del año 1792, en donde considera que la igualdad entre hombres y mujeres es un principio de derecho natural moderno; también, esta autora trabaja en pro de la igualdad de la educación entre ambos sexos.

En cuanto al titular, *Mujeres y cultura del siglo XIX*, título del capítulo siete (páginas de la 247 a la 336), se describe cómo, con el tiempo, las mujeres se arriesgan al desarrollo de la beligerancia política con el fin de proponer un sistema social defensor de las libertades de las mujeres, lo que significó un nuevo relanzamiento del feminismo y una nueva visión del socialismo de la época.

La influencia de las mujeres en la filosofía de occidente desde el año 1900 hasta 1945, es la idea central del capítulo 8 (páginas 337-420); entre ellas Elisabeth Nietzsche colaboradora para la publicación de las obras editadas e inéditas de su hermano Friedrich. En esta época aparecen, con Hellee Von Druskowitz, los primeros pasos de la filosofía homosexual y aspectos relacionados con la necesidad de la organización femenina. En este siglo XIX es importante destacar el aporte de María Montessori, primera mujer italiana graduada en medicina, quien a su vez da un gran aporte a la ciencia pedagógica y el de Simone de Beauvoir, quien afirma que la mujer es existencialmente libre, por lo que se hace necesario que profundice en el conocimiento de sí misma.

En el capítulo nuevo y último de este libro reseñado, entre las páginas 421 a 540, se desarrolla el tema de *La filosofía feminista de la época contemporánea*, dando inicio con la postguerra, hasta el año 1995. Esta reflexión se basa en el holocausto y en la masacre de millones de personas, causada por el abuso de poder de los hombres. Simone de Weil, por ejemplo, expresa que es la misma guerra la vencedora en una guerra entre personas; su propuesta se basa en una filosofía del porvenir que contribuya al nacimiento de un nuevo mundo después de idolatrar el totalitarismo y el nazismo.

El aporte de Hannah Arendt a la filosofía feminista se basa en el análisis y crítica del totalitarismo y del nacionalismo, a quienes considera la presencia del mal absoluto en la historia. Propone que el pensamiento es la única medicina para eliminar el mal producido por el hombre. Por otra parte, Rossana Rossanda señala que el neofeminismo tiene su origen en la sospecha o cuestionamiento feminista de la cultura masculina como sexo dominante. Para ella, el feminismo es una teoría crítica de la sociedad actual a partir de la astucia del pensamiento con lo que da a entender que el feminismo se basa en la capacidad que tiene el débil de aprovechar en su beneficio el saber y el poder del fuerte.

En este último capítulo, se dedican varias páginas a feministas italianas que son influyentes en el ambiente universitario y se dedican a la producción de artículos y

libros de carácter filosófico. Se expone la fuerte relación que hay entre las mujeres y la actividad científica, y evidencia el aumento significativo de la presencia de las mujeres en las universidades, nivelándose con la presencia masculina. Un ejemplo es el de Elizabetta Domini, quien desarrolla el pensamiento basado en la actividad científica, la cual debe estar dirigida por valores humanos: siendo impulsora de la ecología filosófica o ecofeminismo que contradice la tesis de que el hombre es dominante de la naturaleza. La obra de Di Martino y Bruzzese (1996), presenta un apéndice donde se señala a feministas españolas dedicadas al estudio de género.

4. Discusión

Abuela, madre, hermana, tía, prima, amiga, filósofa, pensadora, política, experta, profesional, influyente, educadora, revolucionaria, escritora, son algunos de los calificativos que acompañan el dominio del conocimiento de una multitud de mujeres que en toda la historia de la humanidad han estado, están y estarán siempre presentes en la construcción, actualización, creatividad y crítica del conocimiento como patrimonio de la humanidad que debe conducir a vivir con dignidad.

Ariadna, Atenea, Urania, Antígona, Faustina, Eloísa, Hildegarda, Sulpicia, Teresa, Vittoria, María de Pazzi, Las preciosas, Madeleine, Las Cartesianas, Madame de Lamber, Marianna, Elizabeth, Hanna, María, Emilia Pardo, Marina Bruzzese, y muchísimas otras, dicen ¡Presente! Es el grito de todas y cada una de ellas en el camino de la sabiduría con aroma de mujer; sabiduría basada en la sagacidad, la picardía, la vivacidad y el compromiso social de construir una nueva humanidad que siempre está direccionada a conseguir la plena libertad: el bien.

Después de leer esta obra, las comprendo más (BCG 2023)

Referencias

De Martino, G., Bruzzese, M. (1996). *Las filósofas: las mujeres protagonistas de la historia del pensamiento*. Ediciones Cátedra.

Navarro, F y Abramovich, A. (2023). *La reseña académica*. <https://users.dcc.uchile.cl/~cguetierr/cursos/INV/navarro-resena.pdf>

Andrea Sophía Téllez Salazar
Reseña de *Las filósofas que nos formaron. Injusticias, retos y propuestas en la Filosofía*

RESUMEN

En esta reseña se habla de *Las filósofas que nos formaron. Injusticias, retos y propuestas en la Filosofía*, libro colectivo coordinado por Aurora Georgina Bustos Arellano y Mayra Jocelin Martínez Martínez que reúne los textos de once pensadoras latinoamericanas. Se muestra un panorama general del texto y se valora su contribución a la filosofía.

Palabras Claves: filosofía, mujeres, injusticia epistémica.

Abstract: This review discusses *Las filósofas que nos formaron. Injusticias, retos y propuestas en la Filosofía*, a collective book coordinated by Aurora Georgina Bustos Arellano and Mayra Jocelin Martínez Martínez that gathers the texts of eleven Latin American women thinkers. An overview of the text is shown and its contribution to philosophy is valued.

Keywords: philosophy, women, epistemic injustice.

1. Introducción



Las filósofas que nos formaron
INJUSTICIAS, RETOS Y PROPUESTAS EN LA FILOSOFÍA

Aurora Georgina Bustos Arellano
Mayra Jocelin Martínez Martínez
(Coordinadoras)

Cuadernos del
CCH Núm. 11

Las filósofas que nos formaron. Injusticias, retos y propuestas en la Filosofía, libro colectivo coordinado por Aurora Georgina Bustos Arellano y Mayra Jocelin Martínez Martínez, fue publicado en 2022, en español, por la Universidad Autónoma de Nuevo León. El texto consta de tres apartados en los que las voces de once autoras latinoamericanas, acompañadas de ilustraciones representativas del tema por tratar, generan un diálogo en torno a la pregunta *¿quiénes fueron las filósofas que nos formaron?* Si bien la pregunta parece simple, en un escenario filosófico en el que abundan las injusticias epistémicas hacia las mujeres, darle una respuesta es una tarea ardua e interesante que devala

Autor/ Author

Andrea Sophía Téllez Salazar
Universidad Michoacana de San
Nicolás de Hidalgo
**ORCID ID: 0009-0009-
9371-7468**
**Correo: andreats.ccl@
gmail.com**

Recibido: 27/10/23
Aprobado: 30/10/23
Publicado: 03/11/23

distintos mecanismos de opresión. Además, darle respuesta a dicha pregunta implica preguntarse por el canon y los mecanismos de validación de los autores, lo cual se lee en los textos que componen la obra.

2. Las filósofas que nos formaron

El primer texto del primer apartado, escrito por la filósofa colombiana Erika Torres, se titula “Ruth Garrett Millikan: cómo la biosemántica revolucionó la filosofía de la mente”. Torres expone la trayectoria académica de Millikan por medio de un ensayo monográfico y de una entrevista, y destaca la importancia de sus aportaciones teóricas al problema de la intencionalidad. Así, Torres logra dar a conocer el trabajo de una pensadora contemporánea que ha tenido gran impacto en su área de conocimiento y, al mismo tiempo, logra mostrar, a través de sus logros, que es posible que las mujeres se dediquen de manera profesional a la filosofía.

El segundo texto, “Breves reflexões sobre Lugar de Fala”, de la filósofa brasileña Djamila Ribeiro, aborda el concepto de lugar de enunciación desde una perspectiva feminista. Su reflexión se desprende del libro de su autoría, *Lugar de enunciación*, publicado en 2017. Ribeiro concibe al lugar de enunciación como “[...] el locus social, el lugar de donde parten los grupos” (Ribeiro, 2022, 54). En el caso de las mujeres negras, en el cual se enfoca la filósofa brasileña, dicho punto de partida ha implicado enfrentar un escenario lleno de desigualdades y violencia, no sólo a nivel físico, sino también a nivel cultural, económico y epistémico a causa de la hegemonía eurocéntrica y del monopolio del norte global. Al hablar sobre el lugar de enunciación, Ribeiro pretende “[...] refutar la epistemología dominante, esencialmente blanca, masculina y europea” (55) y propiciar el acogimiento de pensamientos de distintos géneros, clases y razas.

El tercer texto, “Gloria Anzaldúa: nepantlera de la filosofía”, escrito por Mayra Martínez, expone el camino intelectual de la filósofa chicana y el concepto *nepantla*, que en náhuatl significa “en medio de”. Para Anzaldúa, *nepantla* es “el espacio entre dos masas de agua, el espacio entre dos mundos” (Martínez, 2022, 63). Ese *in between* es un lugar incómodo, un espacio de transición que, a su vez, implica la posibilidad de transformarse y de generar cambios frente a la racionalidad blanca que menosprecia la existencia del otro (indios, mujeres, etc.). Devenir *nepantleras* abre la posibilidad, tal como indica Martínez, de cuestionar la “[...] imposición de la eurocentralidad/anropocentralidad [...] en aras de un enriquecimiento de los saberes y de nuestro trayecto vital, profesional, académico y de comunidad” (68). Por lo tanto, es una vía para visibilizar la trayectoria de las mujeres filósofas y de cualquiera que exista en ese *in between*.

El cuarto texto, “El tejido de una formación nosótrica como mujeres y feministas en nuestros aprendizajes con las filósofas indígenas”, fue escrito por Lia Pinheiro Barbosa. En él expone tres aprendizajes que sustrae de la lucha de las mujeres indígenas zapatistas. El primero de ellos destaca su presencia en la Ley Revolucionaria de Mujeres (1993), en la que reclaman, desde un sentido nosótrico, “[...] el derecho a participar en la toma de decisiones y en la ocupación de cargos en sus comunidades” (Pinheiro, 2022, 77). El segundo muestra cómo su participación en la lucha implica

una estética de la resistencia en tanto que su corporeidad, que desde el discurso occidental fue reservada al ámbito de lo privado, ocupa el espacio público. El tercero señala que en los “procesos de resistencia histórica de los pueblos” (83) hay una epistemología de nosotras, con lo cual proponen distintos marcos “[...] para pensar la violencia histórica contra las mujeres” y proponen puntos de partida como “los fundamentos de la filosofía maya” (83) para articular la equidad de los géneros.

3. Injusticias y desigualdad

El primer texto del segundo apartado, “Injusticia de género y la necesidad de contar con un salario femenino para las labores del cuidado”, de Itzel Mayans, aborda el problema de la repartición de las tareas de cuidado. La ideología patriarcal transformó en un destino para las mujeres “la tarea de la reproducción y los cuidados” (Mayans, 2022, 91), al tiempo que las ha considerado inferiores con respecto a otras actividades del capitalismo. Sin embargo, Mayans sostiene que dichas tareas generan un bien para la sociedad, por lo cual tienen que ser reconocidas y remuneradas. La invisibilización y el no reconocimiento de su valor afecta el desarrollo personal y profesional de las mujeres; por ello, la autora propone que las cuidadoras accedan a un salario universal.

El segundo texto, “Términos cancelativos: cómo cancelar el debate ideológico en palabras”, de Melissa Vivanco, explica qué son los términos cancelativos y el impacto que tienen en movimientos como el feminismo, como ocurre con la palabra feminazi. Vivanco los define como términos peyorativos que expresan el rechazo hacia un grupo y que tienen como objetivo “[...] ofender y desacreditar las creencias de la ideología en cuestión” (Vivanco, 2022, 106) sin recurrir al diálogo ni a razones coherentes. La autora afirma que dichos términos, más que una contribución semántica, tienen un valor pragmático que consiste en “cancelar argumentos” (112) por medio de la palabra, aunque carezca de lógica.

El tercer texto, “Filo-sofía. La filosofía, sus autoras y la injusticia epistémica”, de María Rodríguez, expone el término propuesto por Miranda Fricker, injusticia epistémica, en relación con la invisibilización de las mujeres dentro de la filosofía. Dicho término hace referencia al mal que se le causa “a alguien como sujeto de conocimiento” (Rodríguez, 2022, 125). En el caso de las mujeres, la normatividad heteropatriarcal ha propiciado que su obra tenga poca credibilidad por los prejuicios que hay en torno a ellas, haciendo que se cuestione su capacidad intelectual y la profundidad de sus trabajos. Así, en la vida académica y profesional se genera una “desconfianza hacia las colegas” (126) sustentada en prejuicios y no en la realidad. Para luchar contra la injusticia epistémica, Rodríguez propone abrir espacios de posibilidad epistémicos, generar vínculos con la comunidad filosófica y hacer uso de los espacios que nos brinda el entorno.

4. Retos y posibilidades

El primer texto del tercer apartado, “Disparidad de género en la filosofía: el caso del alumnado de la FES Acatlán-UNAM”, de Atocha Aliseda y Erika Torres, es un

interesante estudio basado en estadística sobre la desproporción en la culminación y deserción en los estudios de filosofía entre hombres y mujeres. Las autoras detectaron en los números que las alumnas no habían recurrido más materias que los hombres y que sus calificaciones eran iguales o mayores a las de ellos. Por ello sostienen que el problema no es su desempeño académico, sino sesgos de género que impactan tanto en su autopercepción como en la percepción que la comunidad filosófica tiene de ellas. Las alumnas, al sentirse inseguras, interrumpen o no culminan sus estudios de la misma forma que sus colegas varones. Aliseda y Torres proponen la creación de espacios seguros donde las alumnas puedan participar sin miedo a que sus capacidades intelectuales sean juzgadas.

El segundo texto, “Las pensadoras: una experiencia de canon feminista”, escrito por Rita de Cássia Fraga, pone de manifiesto la exclusión de las mujeres del canon filosófico tradicional y describe el proyecto, *Las pensadoras*, como una vía para solucionar la problemática. Con respecto a lo primero, la autora afirma que las mujeres “[...] no formamos parte de la historia clásica de la filosofía” (De Cássia, 2022, 157) y que en diversos momentos de la tradición se nos ha inferiorizado. Sin embargo, las mujeres sí han hecho aportes significativos y valiosos al campo filosófico, y es necesario visibilizarlos. Por ello, en un segundo momento habla de *Las pensadoras* (escuela, comunidad y editorial) como una iniciativa y una vía para estudiar la obra de las filósofas y así hacer justicia de género.

El tercer texto del tercer apartado y el último del libro, “Incomodidades filosóficas: abrir la casa de la filosofía más allá del canon”, de Moira Pérez, explora el tema de las citas y su funcionamiento como “prácticas de reconocimiento” (Pérez, 2022, 169). Las citas ostentan un lugar importante dentro de la tradición filosófica que teje progresivamente el canon y dictan quién puede entrar a la casa de la filosofía. Las prácticas bibliográficas tienen, entonces, un vínculo con el canon filosófico y articulan un árbol genealógico de figuras emblemáticas a las cuales es legítimo recurrir. Ahora bien, el contexto latinoamericano, que recibe especial atención por parte de la autora, sufre los estragos de ubicarse en la periferia frente a ciertos países europeos. Aunado a ello, la violencia epistémica se extiende al género, ya que hay menos mujeres citadas que hombres. Pérez propone repensar nuestra práctica filosófica, propiciar la lectura de la producción local y abrir la casa de la filosofía más allá de las “jerarquías de autoridad epistémica” (176).

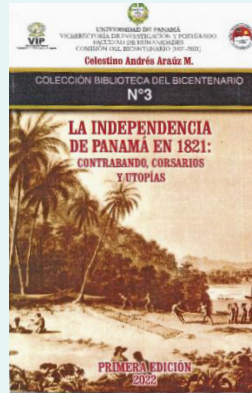
A manera de valoración final, me parece que el libro logra su objetivo, a saber, detonar la reflexión en torno a las mujeres filósofas y su invisibilización a lo largo de la historia de la filosofía, así como generar propuestas factibles para luchar contra la violencia epistémica. La totalidad del texto es una lectura necesaria, no sólo para las mujeres latinoamericanas, sino para cualquier estudiante o profesional de la filosofía de cualquier latitud, que esté dispuesto a repensar su práctica filosófica más allá del canon y de los prejuicios de género y raza. *Las filósofas que nos formaron* contribuye a debilitar y a resarcir la injusticia epistémica que han vivido en carne propia las mujeres latinoamericanas, y opera como un espacio de reflexión sobre un problema actual en la disciplina filosófica.

Referencia

Bustos, A. y Martínez, M. (Coords.). (2022). *Las filósofas que nos formaron. Injusticias, retos y propuestas en la Filosofía*. Universidad Autónoma de Nuevo León. <https://libros.uanl.mx/index.php/u/catalog/view/124/170/438>

Abdiel Rodríguez Reyes

Araúz, C. A., 2022. *La Independencia de Panamá de España en 1821: Contrabando, corsarios y utopías. Panamá: Imprenta Universitaria*



Celestino Andrés Arauz es uno de los más importantes historiadores del país y es un orgullo, para la Facultad de Humanidades, contar con tan distinguido colega. Posee una obra prolifera y de calidad. Gracias a su trabajo conocemos mejor nuestro pasado. Sobre su formación académica, podríamos decir que se formó en nuestra Facultad bajo la égida de quien profesionalizó la historia en Panamá; me refiero a Carlos Manuel Gasteasoro. Posteriormente, viajó a España y culminó con éxito un doctorado en Filosofía y Letras (sección de América Latina) en la Universidad de Valladolid, en 1982. Si no me equivoco, Araúz tiene a su haber dieciocho libros, decenas de ensayos y artículos. No solo es un gran académico, como muestra su obra, sino que también fue Vicerrector de Investigación y Postgrado durante la administración de Carlos Iván Zúñiga. De tal forma, estamos ante un académico con gran vuelo y experiencia.

Antes de entrar en materia del libro que nos convida hoy, quiero hacer un brevísimo preámbulo. El tema central es la Independencia de Panamá de España y el contrabando subsecuente. Celestino lleva años estudiando esta temática. Desde 1979 en que se ganó el primer premio de la Academia Panameña de la Historia sobre la Independencia de Panamá de España, auspiciado por la ESSO Standard OIL, con el libro intitulado *La independencia de Panamá de España en 1821: antecedentes, balance y proyecciones*; también con su tesis doctoral, en 1982, viene interviniendo sobre el tema con *El contrabando holandés en el Caribe durante la primera mitad del siglo XVIII*. Escribe junto con la historiadora Patricia Pizzurno, *El Panamá Hispano* y *El Panamá Colombiano*. Para qué digo todo esto, es para tener conciencia de que estamos ante un libro y su autor, el cual posee mucha experiencia. Esta obra tiene como fin ajustar cuentas con algún detalle, profundizar o hacer una síntesis de su trabajo anterior.

Autor/ Author

Abdiel Rodríguez Reyes
Universidad de Panamá

ORCID ID: 0000-0001-9186-0986

Correo: abdiel.rodriguezreyes@up.ac.pa

Recibido: 17/09/23
Aprobado: 20/10/23
Publicado: 03/11/23

El libro está dividido en dos partes. Primero, una conferencia en el marco del Seminario Interdisciplinario: Las ciencias sociales y las Humanidades ante el Bicentenario de la Independencia Panamá de España. Esta intervención se intituló *Contrabandistas, corsarios e idealistas: la aventura de la independencia de Panamá en 1821*; y, la segunda, *Contrabando, corrupción institucional y hegemonía mercantil británica en el Istmo de Panamá y sus proyecciones en el Pacífico (1700-1848)*. Vamos a exponer sus puntos centrales en ese mismo orden.

La primera parte está dividida en cuatro secciones: I. Balance sobre el contrabando en las posesiones españolas en América; II. Del curso depredador en el siglo XVI al partícipe en los planes de liberación del Istmo de Panamá; III. Planes para emancipar Hispanoamérica y la posible construcción del canal Interoceánico en Panamá; IV. Referencias documentales y bibliográficas.

Al leer esta primera parte del libro de Araúz, nos percatamos de la centralidad de Mariano Arosemena, contrastándolo con fuentes primarias, dando como resultado una narrativa apegada a los hechos. Araúz pone sobre la mesa un conjunto de temas relacionados con las razones de nuestra independencia, sobre los intereses mercantiles de los ciudadanos, en conjunto, de independizarse de las ataduras de España, por los atrasos que suponía.

Así se independizaron y se unieron a la República de Colombia, pero sus sueños se vieron apagados cuando fueron ignorados por este último. Es importante ver cómo termina esta primera parte:

Finalmente se llevó a efecto la secesión definitiva el 3 de noviembre de 1903, con la participación directa de los intereses militares, económicos y geopolíticos del imperio del norte, centrados en la construcción y dominio de un canal interoceánico. Por lo demás, el sueño dorado de la oligarquía urbana que muy pronto se esfumó. (Araúz, 2022, 161).

Pero volvamos a nuestra primera independencia. Araúz va desgranando poco a poco cómo se llegó al punto de independencia, el contrabando, el corso, las expediciones. A principios del siglo XIX, antes de la independencia de 1821, había una “decadencia” en el Istmo, por lo cual, entre otras razones, prosperó el contrabando de forma clandestina. De hecho, el Istmo de Panamá entró en los circuitos de contrabando con epicentro en Jamaica. En esa línea, las potencias, como Gran Bretaña, tenían intereses porque “[...] el Istmo de Panamá era uno de los más tentadores porque ofrecía grandes perspectivas de convertirlo en centro mercantil a nivel mundial” señala (Araúz, 2022, 50). El contexto de la hegemonía británica en el siglo XIX explica sus arraigados intereses en el Istmo de Panamá.

¿Cómo podemos interpretar los importantes sucesos que dieron paso a nuestra independencia?, nos preguntamos. Considero las reflexiones de Araúz apropiadas para entender lo ocurrido y la posición ambivalente de los istmeños. Para comprenderla, hay que entender sus intereses, y allí nos debe conducir la reflexión objetiva. Los “criollos istmeños” tienen una posición, que es la de apoyar a España e incluso con “donativos patrióticos (Araúz, 2022). Para sofocar los movimientos revolucionarios en Hispanoamérica”, y más allá aún, “solicitaron [...] que las autoridades en España les reconociera oficialmente sus demostraciones de lealtad a la corona” (Araúz, 2022, 57).

Los intereses de los istmeños van más allá, pues están en función de sus intereses: [...] los principales beneficiarios del contrabando eran los que conformaban el grupo dominante, cuya institución representativa la constituía el cabildo” (Araúz, 2022). La llegada del Virrey Juan de Sámano empeoró las cosas aún más, en 1821, pero por una muerte prematura hizo seguir el curso de la emancipación con “contribuciones forzosas”; esto hacía renegar a los istmeños, así que los criollos istmeños aprovecharon la coyuntura para hacerlo uniéndose a la República de Colombia.

La segunda parte está dividida en cinco partes: I. El Darién: una frontera abierta y hostil; II. El contrabando en Nata y sus repercusiones institucionales; III. Reactivación del contrabando en la zona de tránsito tradicional: Chagres Jamaica; IV. La hegemonía mercantil británica en Colombia y el Istmo de Panamá. Y V. Fuentes consultadas.

Como hemos dicho, el libro está compuesta de dos partes intrincadas entre sí. Pero cambia, el autor, el estilo de cita, pues en la primera parte las referencias están en el cuerpo del texto y en la segunda, están a pie de página. Ambos trabajos tienen un aparato crítico importante, como también fuentes primarias, y un anexo de mucho interés, en particular para quienes quieran desarrollar ulteriores investigaciones.

Se van entretejiendo historias curiosas en la narrativa histórica de Arauz sobre los años anteriores a nuestra independencia. Como la de Petit Pie, y de cómo lo mató el subversivo Luis García y después cómo lo traicionaron; la breve historia de Perlitás, a quien descuartizaron; la constante rebelión de los indígenas en Darién. Es fascinante recrear nuestro pasado en estas hojas que nos regala Araúz, producto de un tenaz trabajo de investigación histórica.

Cómo se referían a los indígenas: salvajes, siempre belicosos por su estado de rebeldía, pero porque también hacían alianzas tácticas con los ingleses o los franceses en las actividades ilícitas, fundamentalmente el contrabando. Dadas las situaciones que se vivían –descritas por Mariona Arosemena–, empobrecidos y en ruina la vida social, abrazaron el contrabando los istmeños. En vez de solucionar el problema, los españoles proponían aumentar el pie de fuerza para contener el contrabando que era un mecanismo que utilizaban los istmeños. Las tibias medidas permiten el libre mercado, pero con “colonias amigas”.

La lealtad de los criollos istmeños, en particular los ciudadanos del cabildo, estaba condicionada por sus intereses. Además, por supuesto, por los intereses exógenos, lo cual es una combinación de intereses internos de los criollos istmeños, pero también externos de las potencias que merodeaban el pequeño, pero bien situado Istmo.

Cuando nos referimos a los intereses externos, nos referimos en particular, pero no exclusivamente, a los británicos. Era notable, según Arauz, “la hegemonía británica” (Araúz, 2022, 214), tanto antes y después de 1821. Formando parte de Colombia, también gozamos de esas buenas relaciones con ese país. Para ese momento Gran Bretaña era la gran potencia de la economía mundo.

Ahora bien, tengamos en cuenta que los británicos no era amigos de los istmeños, ya que ellos estaban velando por sus intereses expansionistas. A pesar de haber logrado la independencia, no estaban del todo contentos los istmeños, pues había cierta inestabilidad, porque no se les daba libertad de comerciar libremente.

Araúz no da bastante material para interpretar los hechos históricos. Muy frecuentemente se piensa la independencia como un hecho heroico de grandes

patriotas que tenían definida una idea de nación y que, en función de eso, se logró con éxito la independencia y, en este sentido, coincido con el sociólogo Olmedo Beluche, quien escribe una suerte de sociología histórica, ya que él habla del carácter “oportunista de nuestros comerciantes”. A Araúz le interesa más describir los hechos científicamente, pero los cuales nos conducen a nosotros no necesariamente a Araúz, a coincidir con Beluche quien lo dice explícitamente en su libro *Independencia hispanoamericana y luchas de clases*. Mi experiencia con la lectura de Araúz es que lo que ya pensaba con Beluche, ahora está descrito en el libro que nos convida hoy, explicado con rigor científico.

No quiero terminar la presentación de este libro, sin dedicarle unas líneas a Bocas del Toro, nuestro autor es de esa provincia. Súbditos británicos con negros esclavos fundaron una población en Bocas del Toro en 1826. Nos dice Araúz:

Tan arraigadas estaban las relaciones mercantiles de los británicos con los indígenas y otros lugareños de Bocas del Toro que éstos adoptaron nombres y apellidos en inglés y hablaban este idioma. Es más, la toponimia de muchos lugares de Bocas, denotan, hoy en día, la gran influencia inglesa que venía dándose desde lejanos tiempos de las incursiones de los corsarios y piratas (Araúz, 2022, 231).

La presencia inglesa se presentaba sobre todo en Centroamérica, lo cual tuvo su reacción en Nueva Granada. Se oponían a la empresa expansionista de los ingleses. Incluso incidentes personales daban cuenta de la tensión con ellos, y Araúz acoge un conflicto:

En la ciudad de Panamá una disputa personal del procónsul inglés Joseph Russel con el comerciante istmeño Justo Paredes, degeneró en trifulca y el primero resultó herido y hecho prisionero, pese a las supuestas inmunidades diplomáticas a las que se acogió aquel funcionario (Araúz, 2022, 235).

A razón de estos sucesos, sobrevino una crisis e incluso se pensó que los ingleses se tomarían el Istmo; los intereses neogranadinos fueron los de mantener “la neutralidad del Istmo” (Araúz, 2022, 237). Era una tensión muy vibrante. A la sazón entonces los británicos tenían sus intereses muy arraigados y negociaron con Nueva Granada, y nuevamente se tomaban las decisiones externamente a los asuntos internos del futuro de los istmeños. Estados Unidos hundía profundamente sus intereses en el territorio istmeño. Una forma que tenía Nueva Granada para frenar el expansionismo británico fue aliarse con Estados Unidos. De allí el Tratado Mallarino-Bidlack. Buscando la supuesta neutralidad del Istmo, aún se mantienen con ese discurso, que es el discurso de la neutralidad.

Como no podría ser de otra forma, el Istmo de Panamá entró en la hegemonía de los Estados Unidos con la fiebre del oro. A pesar de lo señalado en el tratado ya mencionado, se traficó, lo que indica que estos últimos realmente no cumplen con lo que firman. Al final de cuentas, Estados Unidos construyó el canal y aún los tenemos aquí.

Referencias

- Andrés Araúz, C. (1980). *La independencia de Panamá en 1821: antecedentes, balance y proyecciones*. Panamá: Academia Panameña de la Historia.
- Araúz, C. A. (1984). *El contrabando holandés en el Caribe durante la primera mitad del siglo XVIII*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Araúz, C. A. (2022). *La Independencia de Panamá de España en 1821: Contrabando, corsarios y utopías*. Panamá: Imprenta Universitaria.
- Beluche, O. (2021). *Independencia hispanoamericana y lucha de clases*. Cuarta ed. Panamá: Universidad de Panamá- CIFHU.

VII

Crónica

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)

Manifiesto de la RIF “por la permanencia de Filosofía en la Educación Media uruguaya”



La Red Iberoamericana de Filosofía, integrada por asociaciones e institutos de filosofía de Latinoamérica, el Caribe, España y Portugal, tiene como uno de sus propósitos principales la defensa del ejercicio de la filosofía en sus diferentes modalidades y también la promoción de la dimensión pública de la filosofía y del ejercicio

del pensamiento libre en el marco de una sociedad plural, pacífica, justa y democrática.

Es por ello que nos solidarizamos con la preocupación manifestada por la *Asociación Filosófica del Uruguay (AFU)*, en conjunto con la *Coordinadora en Defensa de la Filosofía*, por el hecho de que en los documentos preliminares del *Plan para la Educación Media Superior 2023* se contempla una reducción de la carga horaria de filosofía, y por las consideraciones simplificadoras y argumentos endebles en los que se basa esta proyección.

El hostigamiento de muchas autoridades y gobiernos de los países de nuestro ámbito hacia disciplinas como la nuestra, por su presunto carácter “improductivo”, expresa una penosa ignorancia respecto de la función crucial de la filosofía y las disciplinas humanísticas en la construcción de sociedades más justas, democráticas y con capacidad de diálogo para resolver problemas sociales, políticos y culturales.

Los proyectos educativos nacionales, así como las posibles reformas a éstos, deben ser cuidadosamente analizados y acordados por las autoridades, las instituciones correspondientes y por todos aquellos involucrados o afectados por los mismos.

Todo ello nos reafirma en nuestros propósitos, y en la necesidad de construir una red abigarrada e incluyente, máxime cuando desde fines del siglo pasado es cada vez más claro que sin el cultivo de la filosofía como disciplina, y de las humanidades en general, es imposible hacer frente a los

Autor/ Author

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)

Web:

rediberoamericanafilosofia.com

Correo:

r.iberoamericanadefilosofia@gmail.com

Recibido: 17/09/23

Aprobado: 20/10/23

Publicado: 03/11/23

múltiples desafíos que plantea la sociedad contemporánea, que son económicos, ecológicos, tecnológicos y sociales por un lado, pero también culturales, identitarios, conceptuales, y en última instancia filosóficos, por el otro lado, es decir, inescindibles unos de otros.

El cultivo de las humanidades es imperioso para desarrollar lazos basados en la reciprocidad, por fuera de la lógica de la producción y la eficiencia, condición indispensable para construir una sociedad democrática libre, justa e intercultural.

Hacemos un llamado a toda Iberoamérica, a los funcionarios políticos preocupados por la elaboración de una nueva y mejor nación, a las instituciones educativas y a las asociaciones e individuos preocupados por el cultivo de la filosofía y las humanidades, a desarrollar espacios de discusión sobre la situación actual de la educación y los desafíos que la misma enfrenta. Confiamos en que estrechar y entablar lazos nos permitirá llevar mejor nuestra voz hasta el espacio público para construir colectivamente soluciones a los principales problemas que aquejan a nuestras sociedades.

Madrid, 9 de agosto de 2023
Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)

La RIF manifiesta preocupación por las medidas y acusaciones contra la UCA en Nicaragua



La Red Iberoamericana de Filosofía, integrada por asociaciones e institutos de filosofía de Iberoamérica, el Caribe, España y Portugal, tiene como uno de sus propósitos la defensa del ejercicio de la filosofía en sus diferentes modalidades, la promoción de la dimensión pública de la filosofía; aboga por el ejercicio del libre

pensamiento y la defensa de la autonomía universitaria en el marco de una sociedad plural, pacífica, justa y democrática.

La RIF, atendiendo la solicitud de la ONG Iniciativa Puentes por los Estudiantes de Nicaragua, se solidariza con la Universidad Centroamericana (UCA), que, por sentencia del martes 15 de agosto, ha sufrido por parte de las autoridades judiciales la confiscación de los bienes de la universidad y la acusación a sus directivos de “terrorismo”, como resultado de una denuncia presentada por el gobierno de Nicaragua.

En Nicaragua se ha dado un hostigamiento sistemático contra la libertad de pensamiento, la libertad académica y la autonomía universitaria, que quedó de manifiesto en la *Declaración de condena por el atropello a la libertad académica, el respeto a la educación superior y la autonomía universitaria en Nicaragua*, auspiciada por distintas asociaciones civiles. Con esta nueva acción contra la UCA se merma el pensamiento crítico, el debate de las ideas, y búsqueda de soluciones por medio del diálogo.

Por lo anterior, hacemos un llamado al gobierno de Nicaragua para que rectifique su acción judicial y abra un espacio de diálogo y negociación en beneficio de la sociedad nicaragüense, y de los(as) estudiantes afectados por las medidas anunciadas.

Madrid, 20 de agosto de 2023
Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)
Junta Directiva

Autor/ Author

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)

Web:

rediberoamericanafilosofia.com

Correo:

r.iberoamericanafilosofia@gmail.com

Recibido: 17/09/23

Aprobado: 20/10/23

Publicado: 03/11/23

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)

La RIF se solidariza con el profesorado de la CEPREUNMSM



La Red Iberoamericana de Filosofía, integrada por asociaciones e institutos de filosofía de Iberoamérica, el Caribe, España y Portugal, tiene como uno de sus propósitos la defensa del ejercicio de la filosofía en sus diferentes modalidades, la promoción de la dimensión pública de la filosofía; aboga por el ejercicio del libre pensamiento y la defensa de la autonomía universitaria en el marco de una sociedad plural, pacífica, justa y democrática.

La RIF se solidariza con el profesorado de filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú, representados en la CEPREUNMSM, y con el apoyo de la Asociación de Profesores de Filosofía del Perú. Según informa esta última organización más de 100 personas se verán afectadas por un posible despido si se concretan las nuevas medidas de contratación, ya que para ello se les pide un título de maestría, siendo que los y las afectadas han solicitado plazos razonables para obtener el mencionado grado académico.

Solicitamos a las autoridades correspondientes, tanto universitarias como gubernamentales, abrir un diálogo con el profesorado, que se escuchen las demandas y las propuestas de solución, para la búsqueda de un entendimiento y, con ello, el buen desarrollo de la enseñanza de la filosofía en las instituciones.

Madrid, 23 de agosto de 2023
Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)
Junta Directiva

Autor/ Author

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)

Web:

rediberoamericanafilosofia.com

Correo:

r.iberoamericanadefilosofia@gmail.com

Recibido: 17/09/23

Aprobado: 20/10/23

Publicado: 03/11/23

Iniciativa Puente por los Estudiantes de Nicaragua (IPEN)

Declaración urgente y llamado a la acción sobre la crisis y gravedad del estado actual de la educación superior en Nicaragua



Nos encontramos en un momento crítico en el cual debemos alzar la voz y expresar nuestra profunda preocupación por la situación alarmante que afecta a la educación superior en

Nicaragua. La reciente ola de ataques sistemáticos y represión por parte de la dictadura del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) contra las universidades del país, incluyendo la Universidad Centroamericana (UCA), es motivo de gran alarma para la comunidad internacional y para todos aquellos comprometidos con la defensa de la educación y la libertad académica.

Las acciones emprendidas por el gobierno, que van desde confiscaciones arbitrarias de instituciones educativas hasta expulsiones universitarias masivas y despidos de docentes, representan un atentado directo contra los principios fundamentales de la educación superior y el libre pensamiento. El uso de las aulas como plataforma para el proselitismo partidario atenta contra la integridad académica y socava la posibilidad de un debate constructivo y crítico, esencial para el desarrollo de una sociedad democrática. La Universidad Centroamericana, una institución emblemática reconocida por su compromiso con la justicia social y la promoción de valores humanistas, ha sido el último blanco de esta serie de ataques. Estos actos de represión amenazan no solo a la educación superior, sino también a la propia identidad cultural y social de Nicaragua. Tenemos la plena convicción que las acusaciones contra la UCA son absolutamente falsas y refrendamos su loable misión educativa.

Es esencial reconocer que, frente a los desafíos que enfrenta la educación superior en Nicaragua, la solidaridad internacional y la colaboración son herramientas cruciales para mitigar los efectos devastadores de la represión gubernamental. La comunidad internacional debe unirse en un esfuerzo conjunto para impulsar iniciativas educativas que permitan a los jóvenes nicaragüenses acceder a una educación superior de calidad y

Autor/ Author

Iniciativa Puente por los Estudiantes de Nicaragua (IPEN)

Web: ipuentes.org

Correo: contacto@ipuentes.org

Recibido: 17/09/23

Aprobado: 20/10/23

Publicado: 03/11/23

resistir los embates de la represión. En este contexto, la promoción del acceso a becas y programas educativos virtuales se presenta como una oportunidad de gran importancia. Las becas no solo brindan recursos financieros necesarios para que los estudiantes continúen su educación, sino que también envían un mensaje poderoso de apoyo y solidaridad a aquellos que están luchando por su derecho a aprender. Los programas educativos virtuales, por su parte, representan una alternativa valiosa en tiempos de limitaciones presenciales, permitiendo que el conocimiento y la formación trasciendan las fronteras físicas y lleguen a aquellos que más lo necesitan.

Es crucial resaltar que, si bien los estudiantes son los más afectados por la represión en las universidades, los efectos a mediano y largo plazo se extenderán a toda la sociedad. La educación superior no solo empodera a los individuos, sino que también impulsa el desarrollo socioeconómico y el progreso nacional. La formación de ciudadanos críticos, creativos y comprometidos es fundamental para la construcción de sociedades democráticas y prósperas.

Hacemos un enérgico llamado a la acción global para defender la educación superior en Nicaragua y en todos los lugares donde la libertad académica esté amenazada. Juntos debemos garantizar que las futuras generaciones tengan acceso a una educación libre, crítica y transformadora, que sea el motor del progreso y el cambio positivo en nuestras sociedades. A su vez, hacemos un llamado a la comunidad internacional, organizaciones de derechos humanos, universidades de todo el mundo y líderes globales a unirse en solidaridad con la educación superior en Nicaragua, exigiendo el cese inmediato de los ataques a las universidades, el respeto al derecho a la educación, a las libertades académicas, de pensamiento, expresión y de enseñanza en el país. Instamos a los gobiernos y a las organizaciones internacionales a considerar medidas concretas para presionar al Estado de Nicaragua y detener esta escalada de represión.

Por consiguiente, instamos a los gobiernos, organizaciones internacionales, instituciones educativas y a la sociedad civil, en todas partes, a unirse en la búsqueda de soluciones y a actuar en solidaridad con los estudiantes y académicos nicaragüenses. Juntos podemos contrarrestar los intentos de silenciar la educación y crear un camino hacia un futuro en el que pensamiento crítico y formación integral prevalezcan sobre la represión y la censura. Cada beca otorgada, cada oportunidad educativa brindada y cada voz alzada en apoyo a la educación superior en Nicaragua contribuyen a resistir la opresión y construir un futuro más luminoso para todos. La educación es la base para un futuro próspero y democrático. No podemos permitir que la luz del conocimiento sea opacada por la oscuridad de la censura y la barbarie. Recordemos siempre que la educación es una fuerza transformadora que trasciende las barreras impuestas por la intolerancia y el autoritarismo.

Respaldo a esta declaración y llamado a la acción:



Acción Joven, Asociación Intercultural de Derechos Humanos, Centro de Asistencia Legal Interamericano de Derechos Humanos, Asociación Centroamericana de Filosofía, Centro de Educación y Formación Abierta Paulo Freire, Centro de Estudios Transdisciplinarios de Centroamérica, Fundación para la Libertad, Aula Abierta, Asociación Médica del Exilio de Nicaragua, Asociación Costarricense de Filosofía, Inmemoria, Alianza de Jóvenes y Estudiantes Nicaragüenses.

San José, 16 de agosto de 2023
IPENZ

Asociación Dominicana de Filosofía (ADOFIL)

Actividades de la Asociación Dominicana de Filosofía (ADOFIL) durante el resto del 2023

Las actividades que realizará la ADOFIL para lo que resta del 2023 son las siguientes:

- *Jueves 26 de octubre:* Ponencia del Dr. Leonardo Díaz, presidente de la Asociación Dominicana de Filosofía (ADOFIL): "Injusticia epistémica: prejuicio y degradación de la persona", Universidad de Costa Rica.
- *Martes 31 de octubre:* Diversidad e inclusión social con la profesora Robelitz Pérez.
- *Miércoles 15 de noviembre:* II Seminario de justicia e inclusión social.
- *Jueves 16 de noviembre:* Conmemoración del Día Mundial de la Filosofía.
- *Martes 28 de noviembre:* Panel sobre el reto de los derechos humanos en América Latina.
- *Domingo 3 de diciembre:* Asamblea de la Asociación Dominicana de Filosofía.

Autor/ Author

Asociación Dominicana de Filosofía
(ADOFIL)

Web: adofil.net

Correo: adofil333@gmail.com

Recibido: 17/09/23

Aprobado: 20/10/23

Publicado: 03/11/23



VIII

Sobre las personas autoras

Sobre las personas autoras

Margaret Bravo Marques

Bacharel em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), formação técnica em Artes Cênicas pela Teatro Escola de Cultura Dramática de Campos dos Goytacazes. Pesquisa a poesia como campo filosófico, na articulação de pensamento e poesia, estética e arte. Observo a linguagem como horizonte de compreensão do ser, o que implica, na ética, na estética e no percurso da origem a finitude inerentes a existência. Viso investigar como pensamento e poesia, estética e arte, dão conta ou não, da relação do ser com a finitude na via da linguagem. Ativista política, dramaturga e poeta. **ORCID ID:** [0009-0006-8909-9335](https://orcid.org/0009-0006-8909-9335).
Correo electrónico: margarethbravo@gmail.com

Érika Calvo Rivera

Licenciada en filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela. Maestra en Filosofía por la Universidad Oberta de Catalunya. Maestranda en Estudios de Género por la Universidad Nacional Autónoma de México. Diplomada en Estudios Latinoamericanos y Caribeños por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Publicaciones: Ao redor do feminismo decolonial en Abya Yala: xénero, raza e colonialidade. Colectánea dos resultados dunha investigación bibliográfica”. (Re) pensar el género desde Abya Yala. Aportaciones del feminismo decolonial a la interseccionalidad ya la desnaturalización del sistema sexo-género. La justicia social se adentra en la cocina. Controversias acerca del salario para el trabajo de cuidados. (Re) pensar la sexuación de los cuerpos desde la colonialidad de género. Un análisis de las contribuciones del feminismo decolonial latinoamericano a la historización del binarismo de género. Fenomenología para la subversión de la razón moderna patriarcal, colonial y antropocéntrica. Líneas de investigación: feminismos, marxismo, feminismo marxista, feminismo decolonial, teoría decolonial, filosofía latinoamericana. **ORCID ID:** [0000-0001-6264-3405](https://orcid.org/0000-0001-6264-3405).
Correo electrónico: erikacalvorivera@gmail.com

Bernardo Castillo Gaitán

Profesor Investigador de la Sección de Filosofía de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica; Coordinador de los Seminarios de Realidad Nacional, Diplomado en Planificación Comunitaria, Diplomado en Prevención de Adicción a las Drogas en Ambiente Universitario, Bachiller en Filosofía y Humanidades, Master en Ciencias de la Educación. Especialidad: Antropología filosófica y humanidades. **ORCID ID:** [0000-0003-2467-2349](https://orcid.org/0000-0003-2467-2349).
Correo electrónico: berantcg@gmail.com

James Dinarte Arias

Coordinador de Filosofía en la León XIII. Estudiante de filosofía en la Universidad de Costa Rica. Forma parte de la Asociación Costarricense de Filosofía, la Academia Costarricense de Filosofía y pensamiento complejo y la Sociedad Iberoamericana de Pesimismo. Quiere especializarse en la ética, la metafísica y la fenomenología. Interés en los clásicos, Schopenhauer y Edith Stein.
Correo electrónico: djames13arias@gmail.com

Francisco Javier Herrera Herrera

Licenciada en Sociología y Especialista en Docencia por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, en México. Actualmente es estudiante de la Maestría en Estudios de Género en la Universidad Nacional Autónoma de México y estudiante de intercambio en el Máster Universitario de Estudios Interdisciplinarios de Género en la Universidad de Salamanca, España. Sus intereses investigativos incluyen el feminismo marxista, los estudios de género y la relación entre mujeres y trabajo (remunerado y no remunerado). Con base en resultados de sus investigaciones ha presentado ponencias a nivel nacional e internacional. **ORCID ID:** [0000-0002-2823-0065](https://orcid.org/0000-0002-2823-0065).
Correo electrónico: america.larios.guzman@gmail.com

Amelia Leonor Gallastegui

Nuestra historia latinoamericana esta cercenada por las experiencias de dominación, por ello ensayar unos párrafos en diálogos con otras comprensiones de lo que en filosofía se nombra Alteridad, exige reflexionar acerca de las palabras tensando las definiciones dada la diversidad de manifestaciones con las que el otro ser, la alteridad aparece a nuestro horizonte reflexivo. Nuestras ideas hoy entablan batallas conceptuales y prácticas desde una ética de la alteridad demandando actuar frente a cualquier intento de reducirla a la pura teorización. **ORCID ID:** [0000-0003-1442-1570](https://orcid.org/0000-0003-1442-1570).
Correo electrónico: ameliagallastegui49@gmail.com

América Larios Guzman

Licenciada en Sociología y Especialista en Docencia por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, en México. Actualmente es estudiante de la Maestría en Estudios de Género en la Universidad Nacional Autónoma de México y estudiante de intercambio en el Máster Universitario de Estudios Interdisciplinarios de Género en la Universidad de Salamanca, España. Sus intereses investigativos incluyen el feminismo marxista, los estudios de género y la relación entre mujeres y trabajo (remunerado y no remunerado). Con base en resultados de sus investigaciones ha presentado ponencias a nivel nacional e internacional. **ORCID ID:** [0000-0002-2823-0065](https://orcid.org/0000-0002-2823-0065).
Correo electrónico: america.larios.guzman@gmail.com

María Elena León

Licenciada en Filosofía (Universidad de Costa Rica), profesora de filosofía en la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Actualmente, estudiante de la Maestría Académica en Estudios de las Mujeres, Géneros y Sexualidades (Universidad de Costa Rica). **ORCID ID:** [0009-0005-6271-2833](https://orcid.org/0009-0005-6271-2833).

Correo electrónico: elena.leon.rodriguez@gmail.com

Paola Ladymar López Urbina

Soy estudiante de la carrera de Gestión de Empresas Turísticas. Siendo apasionada de la poesía y la literatura, participé en la actividad literaria “bichas y tertulias”. Llevo toda mi vida viviendo en la playa donde nací y crecí, entre pescadores y surfistas. Mi actividad favorita es nadar en el mar en compañía de mi padre y leer un buen libro en mis tardes libres. **Correo electrónico:** pladymar@gmail.com

Fanny Zulema Meléndez Nolasco

Tiene una Maestra de Educación Primaria, así como el Bachillerato Universitario en Letras. Una Licenciatura en Literatura en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tiene una Maestría en Comunicación y Tecnologías Educativas en el ILCE de México. Se desempeña como una profesora de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), a donde se desempeña también como docente investigadora. Es gestora cultural a través de proyectos de vinculación Universidad-Sociedad. Publicó poemas y ensayo en diversas revistas literarias, tanto nacionales como en el extranjero. En el 2019 salió publicó el poemario *Honduras y superficies*, en el poemario *Anclajes*. Los libros de cuentos *Game over*, y *Con Olancho en el corazón*. En el 2022 el poemario titulado *De certezas y avatares*, entre otros textos. **Correo electrónico:** melendezfanny@yahoo.com

Jáirol Núñez Moya

Doctorando en Ética y Democracia (Universidad de Valencia) y en Estudios de la Sociedad y la Cultura (Universidad de Costa Rica). Es magíster en Ética y Democracia (Universidad de Valencia), en Literatura Latinoamericana (Universidad de Costa Rica), en Antropología (Universidad de Costa Rica). Con formación en Antropología y psicología, también especialista en Psicoterapia Transpersonal. Realizó su estancia de investigación doctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es profesor catedrático de la Universidad de Costa Rica. **ORCID ID:** [0000-0001-6420-0659](https://orcid.org/0000-0001-6420-0659). **Correo electrónico:** jairol.nunez@ucr.ac.cr

Cindy Giseth Ordoñez Borda

Doctorante en Ciencias Sociales y del Comportamiento de la Universidad de la Coruña (UDC), España; Magister en Intervención Social de la Universidad Internacional de la Rioja (UNIR), España; Especialista en Educación, Cultura y Política de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), Bogotá, Colombia; Psicóloga, de la misma universidad; Licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad de Cundinamarca (UDEC), Colombia. Docente universitaria e investigadora en perspectiva de género, representaciones sociales, corporeidades femeninas y violencia sociopolítica. **ORCID ID:** [0000-0001-6621-9580](https://orcid.org/0000-0001-6621-9580). **Correo electrónico:** cindy.ordonez@unad.edu.co

Marco Aurelio Peña Morales

Economista, abogado y académico nicaragüense. Tiene una Maestría en Desarrollo Económico, por la Universidad. Es miembro directivo de Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI) Fue ponente en el IV Congreso Nacional y XIII Congreso Centroamericano de Filosofía en San José, Costa Rica. Es director ejecutivo de Iniciativa Puentes por los Estudiantes de Nicaragua (Ipen). Es investigador para Centro de Estudios Transdisciplinarios de Centroamérica (CETCAM). Es autor para "Azur Revista Centroamericana de Filosofía" y fue autor en "Revista de Pensamiento Filosófico Cátedra Alejandro Serrano Caldera".

Correo electrónico: marcoarelio@ipuentes.org

Abdiel Rodríguez Reyes

Doctor en filosofía por la Universidad del País Vasco. Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá. Investigador del Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades. Doctor en filosofía por la Universidad del País Vasco. Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá. Investigador del Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades. **ORCID ID:** [0000-0001-9186-0986](https://orcid.org/0000-0001-9186-0986).

Correo electrónico: abdiel.rodriguezreyes@up.ac.pa

Andrés Solano Fallas

Máster, Licenciado y Bachiller en Filosofía (Universidad de Costa Rica). Bachiller en Teología (Universidad Nacional-Universidad Estatal a Distancia). Encargado de la Cátedra Filosofía de la Educación, de la Escuela de Ciencias de la Educación, de la Universidad Estatal a Distancia (UNED). Líneas de investigación: filosofía clásica y moderna, filosofía indígena. Últimas publicaciones han versado sobre aspectos de la filosofía antigua malecu y sobre aspectos filosóficos en la obra del Marqués de Sade.

ORCID ID: [0000-0003-1763-861X](https://orcid.org/0000-0003-1763-861X). **Correo electrónico:** sadsunsea@gmail.com

Andrea Sophia Tellez Salazar

Datos biográficos: licenciada en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) y pasante de la licenciatura en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Egresada de la Maestría en Filosofía de la Cultura de la UMSNH. Hizo una estancia de investigación en la Universidad París 1, Panthéon-Sorbonne. Ha participado en coloquios y congresos nacionales organizados por la UMSNH y la Universidad Autónoma de Zacatecas y en congresos internacionales en Oporto, Portugal y Cartagena, Colombia. **ORCID ID:** [0009-0009-9371-7468](https://orcid.org/0009-0009-9371-7468).

Correo electrónico: andreats.ccl@gmail.com

Ela Urriola

Profesora de Filosofía, Ética y Bioética del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de Panamá. Miembro del Comité de Bioética de la Universidad de Panamá y Miembro de la Academia Panameña de la Lengua. Vicepresidenta del Consejo Nacional de Escritores y Escritoras de Panamá. **ORCID ID:** [0000-0001-6915-185X](https://orcid.org/0000-0001-6915-185X).

Correo electrónico: ela.urriola@up.ac.pa



AZUR

REVISTA CENTROAMERICANA DE FILOSOFÍA

